

Biogr.

1157

b

Biogr.

1157⁶-

Nicoladoni
(Thomasius)

Bayerische Staatsbibliothek



<36644320720013

CHRISTIAN THOMASIUS.

EIN BEITRAG

ZUR

GESCHICHTE DER AUFKLÄRUNG

VON

DR. ALEXANDER NICOLADONI.

MIT DEM BILDNISSE DES THOMASIUS.



BERLIN.

VERLAG DER STUHR'SCHEN BUCHHANDLUNG.

MDCCCLXXXVIII.

3257e

Pl
84 2/11



Christianus Thomesius

Geb. 1. Januar 1655,
gest. 23. Sept. 1728.

CHRISTIAN THOMASIIUS.

EIN BEITRAG

ZUR

GESCHICHTE DER AUFKLÄRUNG

VON

DR. ALEXANDER NICOLADONI.

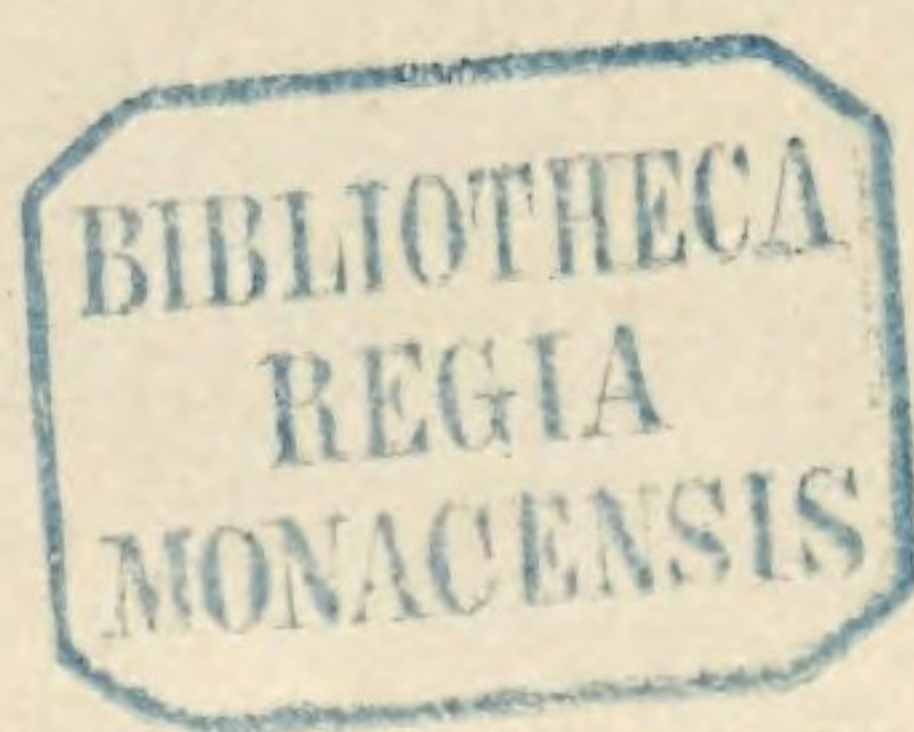
MIT DEM BILDNISSE DES THOMASIIUS.



BERLIN.

VERLAG DER STUHR'SCHEN BUCHHANDLUNG

MDCCCLXXXVIII.



VORWORT.

An einem Oktobertage¹⁾ des Jahres 1687 war an dem schwarzen Brette der Universität Leipzig ein deutsches Programm angeschlagen. In demselben kündigte Professor Christian Thomasius an, daß er im Wintersemester 1687/1688 eine Vorlesung in deutscher Sprache über Gracians Grundregeln, klug und artig zu leben, halten werde. Dies war die erste Universitäts-Vorlesung in deutscher Sprache.

Bis dahin ist die Unterrichtssprache an allen Universitäten Deutschlands ausschließlich die lateinische gewesen.

Das Ereignis verdient es demnach wohl, nachdem zwei Jahrhunderte darüber hinweggegangen sind, sich seiner zu erinnern, und ebenso der Mann, der es herbeigeführt hat.

Es hat Männer gegeben, welche, begabt mit weit aussehendem Blicke und schöpferischer Phantasie, große, weittragende, für alle Zeiten gültige Wahrheiten auf deduktivem Wege gefunden und ausgesprochen haben und deshalb niemals vergessen werden, denn sie leben jederzeit in diesen von ihnen gefundenen Wahrheiten.

Zu solchen Männern gehört Thomasius nicht, wohl aber zu jenen, in denen sich alle Regungen, alle Gedanken ihrer

¹⁾ Wahrscheinlich begann Thomasius am 24. Oktober seine Vorlesung, als am Montag nach der (3. Mefs-) Zahlwoche, wie es in seiner Ankündigung heisst. vgl. Leipz. Grenzboten vom 16. Juni 1687 p. 599.

Zeit wie in einem Krystallprisma widerspiegeln, indem sie von ihnen aufgenommen und eifrig verbreitet oder abgestoßen und bekämpft wurden.

Derartige Männer können nur dann ganz gewürdigt und verstanden werden, wenn man sie im Lichte ihrer Zeit betrachtet und diese selbst nach den in der Vergangenheit liegenden Keimen, den in der Gegenwart reifenden Früchten und nach der Ernte, die sie der Zukunft gebracht hat, untersucht.

Von diesem Standpunkte aus scheint mir noch keine der existierenden Biographien Christian Thomasius' Leben und Wirken betrachtet zu haben, und deshalb meine ich, sei meine Arbeit nicht ganz überflüssig.

Möge Publikum und Kritik derselben Ansicht sein!

Linz a. d. Donau, im Sommer 1887.

Der Verfasser.

Die von mir benutzten Hilfsquellen sind chronologisch geordnet folgende:

1. Sebastian Frank, Chronica des ganzen teutschen Landes. Augsb. 1538.
2. John Locke, Essay concerning human understanding. 1630. Deutsch von Kirchmann. Leipzig 1872.
3. Johannes Bodinus, Daemonomania. Hamburg 1698.
4. Die im Texte citierten Schriften des Thomasius.
5. Gottfried Arnold, Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie. 3 Bände. Schaffhausen 1699—1715.
6. Joh. Math. Schröckh, Lebensbeschreibungen berühmter Gelehrter. Leipzig 1790.
7. H. Luden, Thomasius nach seinen Schicksalen und Schriften. Berlin 1805.
8. Jos. Ennemoser, Geschichte der Magie. Leipzig 1844.
9. Julian Schmidt, Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland von Leibniz bis auf Lessings Tod. Leipzig 1862—1864.
10. Dernburg, Thomasius und die Stiftung der Universität Halle. Halle 1865.
11. Carl Hagen, Deutschlands litterarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter. Frankfurt a. Main 1868.
12. B. A. Wagner, Thomasius, ein Beitrag zur Würdigung seiner Verdienste um die deutsche Litteratur. Berlin 1872.
13. Joh. Scherr, Deutsche Kultur- und Sittengeschichte. Leipzig 1873.
14. Eduard Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. München 1875.
15. Carl Grün, Kulturgeschichte des 17. Jahrhunderts. Leipzig 1880.

16. Leopold v. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. Leipzig 1881.
 17. Leopold v. Ranke, 12 Bücher preussischer Geschichte. Leipzig 1881.
 18. Franz v. Holtzendorf, Encyklopaedie der Rechtswissenschaft. Leipzig 1882.
 19. Ludwig Noiré, Die Entwicklung der abendländischen Philosophie. Mainz 1883.
 20. Felix Dahn, Rechtsphilosophische Studien. Berlin 1883.
 21. Friedrich Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichtes. Leipzig 1885.
-

INHALTS-VERZEICHNIS.

	Seite
Einleitung	1—26
I. Kapitel.	
Thomasius in Leipzig	27—46
II. Kapitel.	
Thomasius in Halle	47—59
III. Kapitel.	
Die Philosophie des Thomasius	60—80
IV. Kapitel.	
Thomasius als Jurist	81—95
V. Kapitel.	
Schlußbetrachtung	96—104

EINLEITUNG.

Inhalt: Westphälischer Friede. — Rückblick. — Renaissance und Humanismus. — Der Reformationsgedanke. — Die Lehre Luthers. — Die reformatorische Volksmeinung. — Freie und orthodoxe Richtung. — Sieg der letzteren. — Schicksale der humanistischen und nationalen Bewegung. — Entwicklung des Protestantismus. — Stellung Luthers zu demselben. — Die protestantische Scholastik. — Die Vertreter derselben. — Konkordienformeln und symbolische Bücher. — Unduldsamkeit des Protestantismus. — Einfluss desselben auf die Wissenschaften. — Melanchthon. — Soziales Element in der Reformation. — Stellung der Orthodoxie zu demselben. — Ihre Stellung zur Landeshoheit. — Verhalten Luthers und Melanchthons zur sozialen Bewegung. — Sebastian Franks Urteil. — Martin Bucer über die obrigkeitliche Gewalt. — Katholische Rechtsphilosophie. — Aufnahme des römischen Rechtes. — Zustand um die Wende des 16. Jahrhunderts. — 30jähriger Krieg und seine Folgen. — Zustand der deutschen Sprache, der Litteratur, der politischen und religiösen Verhältnisse. — Die Gelehrten. — Die Hofprediger. — Das Bürgertum. — Die Höfe. — Deutschland verglichen mit dem Auslande. — Frankreich. — England: Baco von Verulam, Thomas Hobbes, John Locke. — Holland: Hugo Grotius. — Samuel Pufendorf. — Friedrich Wilhelm I., der große Kurfürst und Kurfürst Friedrich III. von Brandenburg. — Sophie Charlotte von Brandenburg. — Der Pietismus. — Jacob Spener. — August Herrmann Francke. — Anzeichen und Hindernisse der erwachenden Aufklärung.

Am 24. Oktober 1648 ist der westphälische Friede zu Münster und Osnabrück geschlossen worden.

Der Tag hat nicht nur für die Kriegsgeschichte und Politik Bedeutung.

Er bedeutet auch einen Abschnitt in der geistigen Entwicklung der deutschen Nation.

Der westphälische Friede beschloß mit dreißigjährigem Kriegsgreuel und dreißigjährigen Religionswirren die traurigste

Epoche deutscher Geschichte der Neuzeit. Wenn wir von diesem Frieden bis zu jenen gewaltigen Ereignissen zurückschauen, von welchen aus wir den Ausgang des Mittelalters und den Beginn der neuen Zeit datieren, so rollt sich das Bild auf- und absteigender Kultur in scharf gezeichneten Umrissen vor unsern Augen auf. Wir können uns der Überzeugung nicht verschließen, daß der Fortschritt in der Entwicklung menschlicher Geistesthätigkeit kein konstanter ist, und daß auf Tage viel versprechenden Aufschwunges, auf Tage, in denen tausend Keime zu frischem Leben dem Boden entspriessen, Zeiten geistiger Dürre folgen, in denen die Früchte Jahrhunderte währenden Mühens, ja selbst die Bedingungen für weiteres Wachstum vollständig vernichtet zu werden scheinen.

»Die menschliche Vernunft,« sagt Lazarus Geiger¹⁾, »geht einen Weg aufwärts und abwärts und kehrt oft zu eben jenem Punkte zurück, von dem sie ausgegangen war, aber verwandelt, und wenn sie sodann in ihrer Wirkung sich auch wieder gleich geworden scheint, so thut sie zwar dasselbe, aber anders. Der Mensch schreitet vom Glauben über den Zweifel zum Wissen und nicht selten gelangt der in einem langen Verlaufe des Erfahrens an das Ziel Gekommene zu keiner andern Überzeugung, als die der Gedankenlose unbefangen gesetzt hat. Aber diese Kreisbewegung darf darum nicht überflüssig scheinen, da die Seele sie nicht ohne hohen Gewinn vollendet, nämlich den des Bewußtseins.« Wir finden die Wahrheit dieser Worte bestätigt, wenn wir von den Bestrebungen des Humanismus ausgehen, deren Niedergang im Protestantismus und Kriegselend verfolgen und sodann zur beginnenden Aufklärungsepoche gelangen.

Aus dem Geiste der Freiheit, der Opposition gegen Glaubens- und Gewissenszwang, der der Renaissancezeit ihren Charakter aufgedrückt hat, aus dem Gefühle eigener Kraft, individuellen Behagens, das zuerst zum Bruche mit der Vergangenheit führte, war in Deutschland nicht weniger als in

¹⁾ In seinem Werke: »Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache und Vernunft.« 1868—72. 2 Bde.

Italien, wenn auch in anderer Art, eine neue Menschheit entstanden. Sie verfolgte nach allen Richtungen hin Ziele, welche von denen der mittelalterlichen Welt ebenso weit entfernt waren, wie das Weltkind vom Zögling der Klosterschule. An die Stelle unbedingter Ehrfurcht vor Papst und Kirche war allgemeiner Widerstand gegen deren Lehre und Leben getreten, gegen alles, was aus Rom kam oder sich darauf berief. Dieser Widerstand machte sich in Worten und Thaten, in Ernst und Scherz, in Predigten, Tischreden, Briefen, Pasquillen, Flug- und Schmähschriften, aber immer grob und kräftig, ohne Scheu vernehmlich.

Man verlangte sowohl die Unabhängigkeit des Gewissens von der kirchlichen Überlieferung, als auch die nationale Freiheit, die Unabhängigkeit von fremdem Einflusse.

Gegen die scholastische Weisheit, welche in sklavenhafter Anbetung ungeprüfter Autoritäten den Menscheng Geist in die spanischen Stiefel eines toten Buchstabensystems gezwängt hatte, spielte man den Appell an die eigene Vernunft aus. Die Welt, die dem Mittelalter als mit Sünden und Gefahren erfüllt, als das Werk des Teufels gegolten hat, von der sich der Gläubige hoffend zum Himmel wendet, sie wurde jetzt als Geschenk Gottes, gegeben zu Genuß und Bewunderung, zu Betrachtung und Erforschung, erkannt. Als Muster des Geschmackes, der Lebenseinrichtung und -Anschauung, denen bisher die Kirche Richtung und Gegenstand gegeben hatte, galten der Renaissancezeit die Alten, die Griechen und Römer. Ihre Kunst, ihre Philosophie, ihre Sprache ward zum Gegenstande eifrigsten Studiums, zum Ziele aller Bildung. Alle diese Strömungen einer neuen Zeit vereinigten sich in den Bestrebungen nach Reform der Kirche.

Der Kern dieser Bewegung muß ursprünglich in dem erwachenden Gedanken gesehen werden, daß die Bibel zwar die einzige religiöse Autorität sei, deren Auslegung aber nicht das Recht einer bestimmten Kaste, der Priester, sondern jedermanns Recht sei, jeder mag sie deuten nach seinem Herzen und seinem Verstande; also Verwerfung jeder andern Autorität und Verdammung jedes Gewissenszwanges.

Die erste Bedingung zur Erlangung der Seligkeit war also den Anhängern der Reformation, wenigstens in ihrem ersten Auftreten, die gute Gesinnung, die edle, uneigennützigte Absicht, der fromme gottergebene Glaube. Dieser äußert sich in der von jeder Nebenabsicht befreiten, werkthätigen Liebe zu den Mitmenschen.

Alle blofs äußerlichen sogenannten »guten« Werke, alle blofs äußerlichen Ceremonien sind zu verwerfen. Der Priester ist nicht Verwahrer und nicht Verwalter der göttlichen Gnade, diese verleiht Gott jedem, der frommen Herzens ist, ohne dazu eines menschlichen Mittlers zu bedürfen, und nur durch diese Gnade kann die Seligkeit erlangt werden.

Daher bedarf es keiner Hierarchie, keiner Vorrechte der Priester, es giebt nur ein allgemeines Priestertum.

Das waren im grofsen und ganzen die Hauptgrundsätze der Volksmeinung am Anfang des 16. Jahrhunderts, zu denen dann die Lehre Luthers vom Glauben, von der absoluten Sündhaftigkeit und von der Rechtfertigung durch das Erlösungswerk hinzugetreten ist.

Die religiöse Strömung hat, wie gesagt, bald alle Bestrebungen der Zeit, die volkstümliche, humanistische und nationale, in sich aufgenommen und allen Farbe geliehen und Ton gegeben.

Aus der Reformations-Bewegung ist die protestantische Kirche geworden. Jedoch sind beide nicht dasselbe; denn diese ist nicht das geworden, was jene zu werden versprach. Schon in den dreifsigern Jahren des 16. Jahrhunderts zeigte es sich, dafs in jenen Kreisen deutscher Nation, welche sich vor allem die Reformierung der Kirche und die Befreiung derselben vom römischen Einflusse zum Ziele gesteckt hatten, zwei Richtungen hervortraten. Die eine hielt das Prinzip der Freiheit im Gegensatz zum Zwange der Gewissen durch Überlieferung und hierarchische Gebote hoch. Die letzte Instanz sollte auch in Glaubenssätzen die menschliche Vernunft sein; ihrer Prüfung hätte sich selbst die Bibel, die doch auch von Menschenhänden geschrieben sei und deshalb viele Irrtümer enthalte, zu unterwerfen.

Dagegen lehnte sich die andere orthodoxe Richtung auf. Ihr galt alles der formelle Glaube an den Buchstaben der Bibel, die so klar und unzweideutig sei, daß sie einer Auslegung nicht mehr bedürfe.

Die erste freiere Richtung suchte ihren Gott im eigenen Herzen, worin er sich jedem in seiner Art offenbare. Sie trug ein starkes mystisches Element in sich.

Die orthodoxe Richtung gelangte bald zum starren Dogmenglauben, zur Unduldsamkeit gegen andere, zur Vergewaltigung der Gewissen. Und dieser letzteren Richtung ist noch im Laufe des 16. Jahrhunderts der Sieg auf allen Linien zugefallen. Von diesem Standpunkte aus ist die Entwicklung der ganzen, aus der Renaissance entstandenen Kulturbewegung zu beurteilen.

Während sowohl die humanistische, wie die volkstümliche und nationale Seite sich der religiösen Bewegung anschloß und anschließen mußte, weil sie ja alle aus derselben Ursache, der Opposition gegen Unnatur und Zwang und dem Streben nach freier, individueller Entwicklung entstanden waren und demselben Ziele, einer menschlich-freien Zeit, zustrebten, regten sich sofort wieder die einzelnen Richtungen der Renaissancebewegung, als sich die protestantische Kirche in der oben gesagten Weise zu bilden begann.

Insbesondere war es der Humanismus, der bald in offene Feindschaft zu den Verfechtern und Vertretern der neuen Kirche trat und Schule, Wissenschaft und Kunst von der Beeinflussung der drohenden Orthodoxie zu retten suchte. Doch auch seine Bemühungen waren vergeblich, die wieder hereinbrechende Reaktion hat auch diese Bestrebungen in sich begraben.

Und so sind es nur wenige Momente in der Entwicklung der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, welche als direkte Fortsetzung jener Erscheinungen angesehen werden können, die am Anfange desselben auch für Deutschland die neue Zeit herbeizuführen schienen. Die nationale Strömung der Renaissancezeit hat insofern einen Abschluß gefunden, als sich die neue Kirche von Rom vollständig unabhängig

machte, und die Wünsche der Humanisten gingen insofern in Erfüllung, als die lateinische Sprache zum ausschließlichen Ausdrucksmittel aller Gebildeten der Nation geworden ist. Im übrigen war Deutschland am Ende des 16. Jahrhunderts zu einem Zustande geistiger Entwicklung gelangt, der sich von dem, der am Ende des Mittelalters daselbst geherrscht hatte, nicht unterschied, ja in gewissen Beziehungen noch weit unter demselben stand.

Wir wollen vorerst die Entwicklung der religiösen und kirchlichen Zustände innerhalb des Protestantismus betrachten. So lange Luther lebte, trat er zwischen den zwei im Protestantismus sich geltend machenden Richtungen, der freiheitlichen und der orthodoxen, vermittelnd auf.

Obwohl eigentlich der letzteren angehörig, hieß ihn doch seine Verbindung mit den Humanisten, mit Hutten und jenen aufgeklärten Fürsten, welche von Anfang an die Reformation begünstigt hatten, mit der freiheitlichen Richtung Freundschaft halten. Mit Luther und nach ihm im gleichen Sinne wirkte Melanchthon.

Mit diesem hört aber der Humanismus und damit jede freiheitliche Regung im Protestantismus für ein Jahrhundert auf.

Es entstand die protestantische Scholastik, sie war nicht besser als die weiland katholische, die wenigstens die schönen Künste begünstigt hatte. Das Wort Melanchthons: »Guter »Gott, wie unsinnig theologisiren die, welche glauben, nur »durch die Verachtung der schönen Wissenschaften als weise »zu erscheinen! Wohin anders geht dieser Irrthum hinaus, »als dafs er uns eine neue Scholastik und zwar noch eine »dummere und gottlosere als die frühere bringt?«, war zur Wahrheit geworden, und Erasmus von Rotterdam konnte mit Recht in den Klageruf ausbrechen: »Überall, wo das Lutherthum herrscht, sinkt das Studium der Wissenschaften.«

Luthers Ausspruch: »Nicht die Werke machen selig, sondern der Glaube«, hatten die Humanisten und das Volk der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts dahin aufgefaßt, dafs die heuchlerische Übung von vorgeschriebenen formellen

Handlungen die wirkliche fromme Gesinnung und die wahrhaft christliche Nächstenliebe nicht ersetzen könne. Im Laufe weniger Jahrzehnte änderte sich die Meinung dahin, daß gute Werke zur Seligkeit schädlich seien, und daß nur ein blinder Buchstabenglaube den echten Lutheraner kennzeichne. An diesem darf menschliche Vernunft nicht rütteln, die Weisheit des Fleisches ist der ärgste Feind der Kirche.

Bei solchen Ansichten mußte natürlich auch das andere Wort Luthers vom allgemeinen Priestertum seine Bedeutung verlieren. Wenn sich nicht jeder selbst mit Hilfe seiner Vernunft und nach Maßgabe derselben die Bibel zurecht legen durfte, so brauchte er jemanden, der ihm die allein richtige, dem Buchstaben entsprechende Auslegung gab.

So war aus dem lebendigen Herzensglauben wieder der tote Buchstabenglaube geworden! Die dogmatische Spitzfindigkeit und die Auslegung kam zu Ehren. Die Religion war wieder Verstandessache geworden. Ihre Sätze mußten bewiesen, nicht gefühlt werden, es gab wieder eine Wissenschaft vom Glauben. Generalpächter und Verschleißer der Seligkeit wurden notwendig; das waren natürlich die Hofprediger, die Pastoren und Superintendenten. Im Laufe der Jahre war aber noch ein neues Element dazu gekommen, die Professoren an den Universitäten.

Mit der buchstäblichen Feststellung der einzelnen Glaubenssätze traten auch verschiedene Ansichten zu Tage, es entstanden die verschiedenen Sekten innerhalb der protestantischen Kirche.

Dieser Zeit entstammen die Konkordienformeln und symbolischen Bücher, das heißt die im Auftrage der Landesherren von ihren Hofpredigern und sonstigen Gewissensräten aufgeschriebenen Feststellungen jener Punkte, in welchen die einzelnen Bekenntnisse von einander abwichen und übereinstimmten.

Im Gefolge der genannten kirchlichen Würdenträger und der Professoren kam dann die Bekämpfung der Andersgläubigen und der Hochmut der Rechtgläubigen, die Unduldsamkeit. Lutherische Theologen sprachen den Calvinisten die

Möglichkeit ab, selig zu werden. Die Verunglimpfung jeder freien Meinung gedieh zur vollsten Blüte, der Hexenglaube feierte seine tollsten Orgien. Die Religion Luthers war verschwunden. Deutschland war wieder römisch geworden, zwar nicht römisch-katholisch, aber ärger als dies. An die Stelle päpstlicher Hierarchie und Unfehlbarkeit war die der protestantischen Landeskirche, der Pastoren, Hofprediger und Professoren getreten.

Der Einfluß dieser Wendung in der Entwicklung der protestantischen Religion war sofort in allen Gebieten der Wissenschaften und allen Beziehungen des öffentlichen Lebens fühlbar, am ersten in der Wissenschaft der Theologie und der damit noch immer eng verbundenen Philosophie.

Die philosophische Seite des Protestantismus vertrat Philipp Melanchthon. Obwohl er seiner innersten Überzeugung nach zweifellos der freien Richtung angehörte, seiner ganzen Natur nach geneigt war, jedem Kampfe aus dem Wege zu gehen und stets die Gegensätze zu vereinen trachtete, steckte in ihm doch ein starkes scholastisches Element, schon deshalb, weil auch ihm Aristoteles, so wie ihn das 16. Jahrhundert aus dem Mittelalter überkommen hatte, als die einzige Autorität galt.

Gleich der mittelalterlichen Scholastik waren auch ihm die Lehren des Aristoteles in Übereinstimmung mit der göttlichen Offenbarung. Wie die mittelalterliche Scholastik läßt auch er sie fallen, wenn jene mit dieser nicht übereinstimmen.

Als protestantischer Theologe setzte er an die Stelle der Überlieferung die Bibel, deren Auslegung die einzige Aufgabe der Philosophie ist. Wesentlich unterschied er sich von den katholischen Philosophen und Theologen nur durch eine geschmackvollere Dialektik.

Je mehr die freie Richtung des Protestantismus der orthodoxen weichen mußte, je häufiger und intensiver die einzelnen Ansichten innerhalb der protestantischen Kirche sich bekriegten, desto fühlbarer wurde das Bedürfnis nach genauer Definition und Unterscheidung der Glaubenswahrheiten, desto weniger konnte die protestantische Theologie jener aus-

gebildeten Terminologie und jenes dialektischen Verfahrens entbehren, deren Zweck zwar die Annahme gewisser Voraussetzungen auf Treu und Glauben verlangt, die aber die unbefangene Prüfung und Untersuchung der Berechtigung und des Ursprunges dieser Voraussetzungen verbietet.

So war am Ende des Jahrhunderts an die Stelle der katholischen Scholastik in Deutschland die protestantische getreten.

Das deutsche gerade Wort Luthers war untergegangen in den Wortstreitigkeiten und dem Zwange scholastischer Formen, die Weisheit, welche für alle ist, wurde nicht mehr mit der Einfalt, mit der sie aus der Quelle floß, vorgetragen, der Zugang zu ihr war mit einem dornichten Gestrüpp unerhörter Kunstausdrücke umzäunt. Die Philosophie war wieder in die Lehrform der Autorität gebannt, entfremdet der Natur und der Welt.

Von dem Katheder und den Bänken ertönte nicht die Stimme der Natur, sondern unnütz verhallendes Geschrei. Die Wissenschaft stand wieder im Dienste der Kirche, was außerhalb derselben seine Stimme zu erheben suchte, wurde verfolgt und konnte kaum sein Leben fristen. Dissertationen über die *materia prima*, das *principium individuationis*, über die *Praedestination* und den Antichrist, subtile theologische Fragen, bildeten wieder den Gegenstand eifrigsten Studiums.

Es war in der Natur des Humanismus, dessen Bethätigung die Kenntniss der alten Sprachen der Römer und Griechen voraussetzte, gelegen, daß die Wirkungen dieser neuen Kultur auf einen verhältnismäßig kleinen Kreis der Bevölkerung, auf die Gebildeten, beschränkt bleiben mußten, ja daß sie, dem Schofse der Vergangenheit entstiegen, die Scheidung der Nation in Gebildete und Ungebildete, wenn auch nicht erzeugt, doch wesentlich gefördert hat.

Zugleich mit den humanistischen Bestrebungen hatte sich jedoch, wie wir gesehen haben, auch in der großen Menge des Volkes ein neuer, dem Charakter des Mittelalters feindlich gesinnter Geist zu regen begonnen und beide Kultur-Erscheinungen, Humanismus und volksmäßige Opposition,

hatten wenigstens insofern eine gemeinsame Grundlage und erscheinen als Ausdruck einer Bewegung, als beide in dem Zweck, die Befreiung des Individuums von dem Zwange einer außer seiner Vernunft liegenden Autorität zu erringen, übereinstimmten, und beide dürfen wir deshalb wohl als charakteristische Erscheinungen derselben Zeitperiode auffassen. Beide Strömungen hat aber auch, wie bereits gesagt, die religiöse Reformation in sich vereinigt, beider Bestrebungen zu der ihrigen gemacht, ehe sie die absteigende Bahn orthodoxer Reaktion betreten hatte.

In jener volkstümlichen Bewegung am Beginne der neuen Zeit lag nun ein starkes politisches und ein starkes soziales Moment, und diese beiden Momente sehen wir deshalb im Rahmen der religiösen Reformation sich bethätigen. Die Befreiung des Bürgers und des Adels von der Umklammerung der Landesfürsten und die dadurch bedingte Hebung der kaiserlichen Macht waren ebenso das ausgesprochene Ziel der neuen Glaubenslehre als die Loslösung des Volkes, insbesondere der hart bedrückten Bauern, von ungerechten Lasten, Frohnden und Zehnten.

Selbst Luther hat in den ersten Jahren seines Auftretens, als er, selbst ein Sohn des Volkes, noch ganz auf dem Boden volksmäßiger Anschauung stand, so manches kräftige Wort für politische Freiheit und soziale Unabhängigkeit gesprochen.

Je mehr sich aber der Protestantismus von seinen ursprünglichen Ideen entfernte, je sichtbarer an die Stelle der Gewissensfreiheit der dogmatische Glaubenszwang, an die Stelle des Laienregimentes das Vorrecht der Priesterkaste trat, desto gewaltsamer schied die tonangebende protestantische Kirche die politische und soziale Freiheitsbewegung aus ihrem Evangelium aus, um schließlich die Unterstützung und Kräftigung der Landeshoheit und die Vorrechte der Reichen und Vornehmen geradezu zu einem der Hauptpunkte ihres Programmes zu machen.

In der Folge ließen die volkstümlichen Elemente innerhalb der neuen Kirche, wie ja dies in ihrer Natur gelegen ist, es nicht beim Worte und der Theorie bewenden, sondern

wollten auch die praktischen Konsequenzen daraus gezogen wissen und zogen sie auch wirklich, so im Bauernkriege, in dem Sektiererwesen der Wiedertäufer, in der Demokratisierung der Städteregierung. Und als alle jene Bevölkerungsklassen, welche sich durch solche praktische Reformen in ihren Interessen bedroht sahen, sich von dem neuen Glauben und der neuen Kirche abzuwenden Miene machten, da ergriff die Verkünder dieses Glaubens, unter den ersten Luther selbst, ein panischer Schrecken vor den Konsequenzen ihrer Lehren, und sie versuchten einzulenken. Sie fanden sich vor allem veranlaßt, die Obrigkeiten zu ihrem und ihrer Lehren Schutz aufzubieten und schufen hierdurch vorerst die Basis für das Recht der Obrigkeiten, in Glaubensstreitigkeiten die letzte Entscheidung zu treffen. Dabei liefs man es jedoch nicht bewenden. Von offizieller Seite — von Luther selbst — ging die Mahnung aus, daß die Christen sich vor Aufruhr und Empörung hüten sollen, denn die Aufgabe des Christen sei, zu leiden und zu dulden. Bei allen Gelegenheiten wird betont, daß die Obrigkeit von Gott eingesetzt sei, und daß man ihr deshalb gehorchen müsse. Nicht das mindeste Recht, sekundiert Melanchthon, soll den Unterthanen den Regenten gegenüber zustehen, das übermütige tolle Volk der Deutschen sei von den Fürsten noch viel zu milde behandelt worden, sie hätten es noch viel ärger verdient. So entstand in den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts die lutherische Theorie, daß der Fürst der unumschränkte Herr seiner Unterthanen sei, der mit ihnen schalten und walten dürfe, wie er wolle, daß der Unterthan nur das Vieh seines gnädigen Herrn sei und sich auf den Himmel vertrösten lassen müsse, der ihn für seine diesseitigen Leiden entschädigen werde.

»Sunst im Pabstthum«, schreibt der aufgeklärte protestantische Philosoph Sebastian Frank¹⁾ schon 1534, »ist man viel freier gewesen, die Laster auch Fürsten und Herrn zu strafen, jetzt muß alles gehoffirt sein oder es ist auf-

¹⁾ vgl. Vorrede zum »Weltbuch«.

rührisch, so zart ist die lezt Welt worden. Gott erbarm's!« Sebastian Frank hatte wohl ein Recht zu diesem Jammerruf, wenn man bedenkt, daß die Freunde und Gesinnungsgenossen Luthers, so Martin Bucer, die Meinung verkündeten, daß jede Obrigkeit, mag sie nun ihre Gewalt erhalten haben, wie sie will, rechtlich oder unrechtlich, durch Mord oder sonstige Schandthaten, schon durch die Thatsache ihrer Existenz als eine von Gott eingesetzte zu betrachten sei, denn sonst hätte Gott die Gewalt nicht zugelassen; daher müsse man jeder Obrigkeit gehorchen, denn wo Gewalt, ist auch das Recht. Der Obrigkeit, sagt derselbe Bucer, stehe auch das Recht über die Gewissen und die Aufsicht über die Religion zu, sie habe für die wahre Religion zu sorgen, sie habe das Recht, diejenigen, welche eine falsche Religion haben, mit Feuer und Schwert auszurotten.

In gewissem Sinne war diese Ansicht von der auf göttlicher Einsetzung beruhenden Allgewalt der Obrigkeit allerdings ein Grundsatz, der schon im katholischen Mittelalter zur Ausbildung gelangt war. Die katholische Scholastik hatte jenes kirchliche Naturrecht, jene Verquickung von Religion und Staatsrecht, zu Wege gebracht, welche einen staat- und rechtlosen Zustand vor dem Sündenfalle, ein paradiesisches Zeitalter, in dem die unverderbte menschliche Natur ohne Gesetz und Obrigkeit stets das Rechte that, annahm und die Einsetzung der Obrigkeit durch direktes Eingreifen der Gottheit als ein durch die nunmehr eingetretene Sündhaftigkeit des Menschen gebotenes Zuchtmittel auffasste. Eben weil aber Gott selbst den Staat gegründet, das Recht geoffenbart hat — dessen prägnanter, aber erschöpfender Inhalt ist in den 10 Tafeln Moses enthalten —, kann weder Recht noch Staat dem göttlichen Willen, der Religion, widerstreiten, müssen die Beschaffenheit der staatlichen Gewalt und der Inhalt des Rechtes mit den Geboten der Kirche übereinstimmen, ja der Kirche untergeordnet sein. Deshalb sind auch die Unterthanen an die Befehle ihrer Obrigkeiten freilich nur solange und soweit gebunden, als diese Befehle den göttlichen Gesetzen, ausgedrückt in den Geboten der Kirche, nicht widerstreiten.

Selbstverständlich hat die katholische Hierarchie bei Ausbildung dieser Rechtsphilosophie auch die historisch begründeten Eigentümlichkeiten des Volkstums nicht vergessen, indem sie den kodifizierten Rechtssätzen und den nicht kodifizierten Rechtsgewohnheiten in ihrem Systeme die Weihe göttlicher Einrichtungen gab.

Andrerseits widerstrebte die Kirche nicht der mit dem entschiedenen Unwillen des Volkes erfolgten Aufnahme des römischen Rechts, welche, bereits im 15. Jahrhundert begonnen, in der Renaissancezeit zur Vollendung gelangte. Hatte doch die Idee vom römischen Kaisertum, verkörpert im deutschen Kaiser, dem römischen Papst jederzeit erwünschte Gelegenheit geboten, in die Geschicke Deutschlands einzugreifen und auf seine innere Politik Einfluß zu haben!

Aus dieser Idee aber war auch die Herübernahme des unvolkstümlichen römischen Rechtes entsprungen.

So war also thatsächlich die Pflege und Weiterentwicklung eines fremden Rechtes und einer fremden Sprache, der lateinischen, die einzige Errungenschaft von höchst zweifelhaftem Werte, welche in direkter Abstammung aus den vielversprechenden kulturellen Keimen von dem Beginne des 16. Jahrhunderts am Ende desselben übrig geblieben war. Auf allen anderen Gebieten hatte ein entschiedener Rückschritt Platz gegriffen.

In solchem Zustand trat Deutschland in das 17. Jahrhundert ein, ohne daß irgend ein Anzeichen von irgend einer Seite eine Erhebung aus solch geistiger Versumpfung hoffen liefs. Im Gegenteil! Bereits das zweite Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts brachte den Religionskrieg. Dieser, der als Kampf zwischen den protestantischen und katholischen Landesfürsten und ihren Verbündeten begonnen hat, ist zu einem dreißigjährigen Raubzuge entartet.

Die Soldaten ohne Unterschied der Nation und des Bekenntnisses spielten die Rolle der Banditen, den Bürgern und Bauern ward die der Beraubten aufgedrängt. Alles, was die orthodoxe Reaktion protestantischer- und katholischerseits

allenfalls noch von der Renaissancebewegung am Leben gelassen hatte, schien in diesem Kriege vernichtet werden zu müssen.

Die Kunst, die Wissenschaft, die Philosophie, die wahre Religion des Herzens, das Kraftgefühl der Nation, alle diese Blüten deutschen Geisteslebens, welche in so urwüchsiger Weise auf allen Gebieten emporgeschossen waren, waren nun wie weggefeht.

Geistige und sittliche Verwilderung und namenloses Elend sind die Zeichen, unter denen der westphälische Friede geschlossen wurde. Das deutsche Volk, durch die Wirren des Krieges, durch Pest und Hungersnot ohnedies auf weniger als die Hälfte seiner Bewohner reduziert, schien für immer davon ausgeschlossen zu sein, als selbständige nationale Einheit eine Rolle zu spielen. Recht, Litteratur, Kunst, insofern von einer solchen überhaupt gesprochen werden kann, und Sprache, alles trug fremden Charakter.

Die deutsche Sprache insbesondere befand sich in einem wirklich erbärmlichen Zustande. Sie glich einer Schlammgrube, lautet ein kräftiges Wort späterer Tage, in welche der Schmutz der übrigen zusammenfloß, es gab keinen Satz, keine Wortverbindung, die nicht nach dem Ausländischen schmeckte. Das leuchtende Vorbild eines kaum verflossenen Jahrhunderts, Luthers Bibelübersetzung, schien vergessen, von der selbstbewußten Kraft der Huttenschen Episteln keine Spur mehr vorhanden, der Humor der Volkslitteratur verloren gegangen zu sein. Deutsch konnte die damals herrschende Sprache kaum jemand nennen, dem nicht das Gefühl für die Schönheit der Ausdrucksweise abhanden gekommen war. Wer in feinem Stil schreiben wollte, schrieb lateinisch oder nobles französisch, wer das nicht konnte, gefiel sich in germanisierten Gallizismen und lateinischen Redewendungen.

Eigentlich deutsch schrieb nur die Kanzlei und das gemeine Volk. Für die erstere war Grobheit nach unten, für das letztere Kriecherei nach oben charakteristisch. Verschiedene sprachenreinigende Gesellschaften, so die fruchtbringende oder der Palmenorden, gegründet 1617 auf Schloß Horsten, gaben sich redliche Mühe, diese Zustände zu bessern.

Ihre Absichten waren gut, der Erfolg ihres Wirkens jedoch kaum fühlbar. Dafs bei solchen Sprachzuständen von einer nationalen Litteratur und von Poesie keine Rede sein konnte, ist wohl selbstverständlich. Im Volk war überhaupt jede poetische Ader versiegt. Litteratur und Poesie waren ausschliesslich Sache der Gelehrten und Edelleute, und beide verachteten das Volkstümliche.

Diese gelehrten Herren und adligen Dichter hatten die beste Absicht und gaben sich redliche Mühe, aber sie waren eben deshalb keine Poeten. Ihre Ausdrucksweise, soweit sie überhaupt deutsch war, war ungelenk und undeutlich, entweder nüchtern und eckig, oder schwülstig und überladen. Den mangelnden Genius der Kunst suchten die Dichter und Litteraten des 17. Jahrhunderts durch die der Kunstform entlehnte Gestalt des formellen Denkens zu ersetzen.

Denselben traurigen Eindruck wie Sprache und Litteratur machen die politischen und religiösen Verhältnisse.

Nach dem westphälischen Frieden gab es in Deutschland nunmehr Landesherren, Hofschranzen und Pfahlbürger, Sere-
nissimi von Gottes Gnaden und in Demut ersterbende Unterthanen. Der Respekt der Unterthanen erstreckte sich auch auf die Umgebung des Landesherrn, auf die Hofschranzen und die Hofprediger.

Die ersteren, das Beamtentum und die Gelehrten — in diesem Jahrhundert kam der Gebrauch auf, ihnen Adel und Titel zu verleihen, sie hoffähig zu machen — glichen einer Schar armseliger Bedienter, deren höchstes Ziel ein gnädiges Lächeln des Herrn und seiner Maitresse, deren Pflichtgefühl mit Erfüllung des Ceremoniells befriedigt war. Ebenso warf sich die Hoftheologie vor den Mächtigen der Erde in den Staub und bedeckte deren Gewaltthätigkeiten mit dem Mantel heuchlerischer christlicher Liebe; das hinderte natürlich nicht, auf das gemeine Volk herabzudonnern, wenn es in kleinen Vergehen sündigte. Übrigens verdiente es dies Volk wohl nicht besser, denn es hatte gleich den Fürsten und Beamten nicht nur alles Gefühl für nationale Ehre, es hatte auch alle Selbstachtung verloren. In den Bürgerschaften war keine

Spur von jenem Geist mehr vorhanden, der die Hansa gegründet, das Joch des Papstes abgeworfen, sich sein Stadtrecht erkämpft hatte, sie hatten auch keinen Sinn mehr für Kunst und Wissenschaft, es gab keinen Pirkheimer, keinen Peutinger mehr.

Die Bürger dieser Zeit ließen sich ruhig als Soldaten verkaufen, die von ihnen mühsam aufgebracht Steuern durch die fürstlichen Maitressen vergeuden; es mußte nach ihrer Ansicht so sein, denn die Obrigkeit war ja von Gott eingesetzt.

Diese selbst bezog die Vorbilder für ihre Regierung und ihre Wirtschaft durchgehends aus Frankreich. Die deutschen Fürsten jener Zeit waren entweder wirklich Vasallen Ludwig XIV., oder doch seine Nachäffer, dies alles trotz seiner Plünderungszüge in der deutschen Pfalz und anderen deutschen Gauen.

Die Höfe bezogen alles aus Paris, auch Ansichten und Gesinnungen. Ein Heer von französischen Gesandten und Residenten, Prinzenerziehern und Gouvernanten, Tanz-, Fecht-, Sprach- und Stallmeistern, Köchen und Bekleidungskünstlern beherrschte die Fürsten, den Adel und das verehrliche Publikum Deutschlands. Den Großen eiferten natürlich die Kleinen nach, deutsche Beamte erhielten französische Orden, deutsche Gelehrte nahmen Gehälter und Pensionen von Ludwig XIV. Der Geschmack der gesamten feinen Welt war französisch. Treffend sagt der Satiriker Joachim Rachel:

»Sollt' ein Franzos es wagen
Die Sporen auf dem Hut, Schuh' an der Hand zu tragen,
Die Stiefel auf dem Kopfe, ja Schellen vor dem Bauch
Anstatt des Nestelwerks, der Deutsche thät' es auch.«

Der ganze hundertjährige Zeitraum¹⁾ von der Mitte des 16. bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts weist nur wenige

¹⁾ Eine eingehende und treffende Schilderung der Zustände Deutschlands nach dem dreißigjährigen Kriege giebt Julian Schmidts: »Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland von Leibniz bis Lessings Tod« und Paulsens: »Geschichte des gelehrten Unterrichts«.

hervorragende Geister deutscher Nation auf. Sie sind an den Fingern herunter zu zählen, Johannes Keppler, der Astronom, Joachim Jungius, der Mathematiker, Jakob Böhme, der Philosoph, Joh. Amos Comenius, der Reformator der Schule, sie sind mit wenigen andern die einzigen, welche von selbständiger deutscher Forschung in der genannten Zeit Zeugnis geben.

Hinter allen Kulturstaaten war Deutschland, jenes Deutschland, welches bis dahin mit Recht von sich sagen konnte, daß es zu jeder Zeit nicht schlechter und in vielen Punkten besser sei, als alle andern Völker, zurückgeblieben. Allen Ernstes wurde im Auslande die Frage eines französischen Höflings diskutiert: »S'il etait possible qu'un Allemand eût de l'esprit?« Während so in unserem Vaterlande alle die leuchtenden Hoffnungsstrahlen einer viel versprechenden Kultur durch Orthodoxie und Unduldsamkeit, Kriegselend und Not für immer verdunkelt zu sein schienen, hat sich in allen europäischen Nachbarstaaten das Licht der Aufklärung mit Riesenkräften Bahn gebrochen.

In Frankreich war es freilich die Aufklärung des Absolutismus, welche das 17. Jahrhundert zu seiner hervorragendsten Kulturperiode erhob. Aber wer wollte leugnen, daß unter diesem Absolutismus die Künste blühten, die Wissenschaften gediehen, der menschliche Geist tausendfache Anregungen für dauernden Fortschritt erhielt? Vergleicht man Zustände, wie sie unter Ludwig XIV. auf geistigem Gebiete in Frankreich herrschten, mit denen, die dem Deutschland derselben Zeit ihren Charakter aufgedrückt haben, so wird man das Wort eines französischen Zeitgenossen: »In Frankreich sei le bel esprit so gemein als die Mücken in Hundstagen und in Deutschland so rar als ein Donnerwetter im kältesten Winter,« zwar für arrogant und boshaft, aber auch für treffend halten müssen.

Mit den Franzosen des 17. Jahrhunderts wetteifern, wenigstens was Kunst und Litteratur anlangt, die Niederländer und die Spanier. In England haben die politische Revolution und die sich daran reihenden Kämpfe auch eine Revo-

lution der Geister erzeugt, welche der ganzen europäischen Wissenschaft den Weg für die Zukunft gewiesen hat.

Da ist zuerst Baco von Verulam (1561—1626), der gewaltige Reformator der Methode wissenschaftlicher Forschung. Er hat den Satz ausgesprochen, daß nur das für den Menschen Wahrheit ist, was die Erfahrung ihm bietet. Der in ungemessenen Fernen schweifenden Phantasie hat er die auf Thatsachen bauende, vom Kleinen zum Großen schreitende, vom Experiment zum Gesetz gelangende Denkhätigkeit, die Induktion, entgegengehalten und damit die Maske allen den Lehrsätzen vom Gesichte gerissen, die bloß auf fremder Autorität und ungeprüfter Überlieferung beruhten.

Dann warf Thomas Hobbes (1588—1679) die Frage nach dem Ursprung von Recht und Staat auf. Infolge seiner materialistischen Ansichten erklärte er als das ursprüngliche Gesetz der menschlichen Natur den Egoismus, der zu einem Kriege aller gegen alle führe, und dies sei der vielgepriesene Naturzustand vor der Errichtung des Staatsvertrages gewesen. Die sich Bahn brechende Einsicht, daß im Interesse jedes einzelnen eine Beschränkung nötig, weil nur dadurch eine auch zum Nutzen des einzelnen reichende Gemeinschaft möglich sei, habe zur Schaffung des Rechts, der Obrigkeit und des Staates geführt. Weil jedoch der Egoismus der menschlichen Natur niemals, auch nicht durch Errichtung des Staatsvertrages, aufhört, ist es, um Rückfälle jedes einzelnen zu verhindern und sich vor den Folgen derselben zu schützen, notwendig, daß jeder alle seine individuellen Rechte auf die Obrigkeit übertrage und ihr unbedingte Macht einräume, Macht über Leben und Tod, Macht auch über die Gewissen. »Leviathan«, das Werk, welches diese Grundsätze von der Allmacht des modernen Staates entwickelt, erschien 1651.

In Bezug auf die Lehre vom Staatsvertrage hat Hobbes' Ansicht in Deutschland wenigstens Schule gemacht. Dagegen haben die von Hobbes aus dieser Ansicht gezogenen Konsequenzen der Allgewalt des Staates, welche in England als gewichtiges Argument gegen die dort wütende Revolution

vielen Anklang fanden, in unserem Vaterlande nicht, viele Bewunderer gefunden.

Auf den Grundsätzen Bacons und Hobbes' baute Locke rüstig weiter. 1689 erschien sein »Versuch über den menschlichen Verstand«. Die Thätigkeit unseres Denkvermögens wurde in diesem Werke zuerst untersucht, das Zustandekommen der Vorstellungen einer Prüfung im empiristischen Sinne unterzogen, die Lehre von den angeborenen Ideen beseitigt, und damit die erste Stufe zu jener Leiter gebaut, welche im Laufe eines Jahrhunderts zu Kants »Kritik der reinen Vernunft« und zur Absteckung der Grenzen des menschlichen Denkvermögens führte.

Von größerem Einflusse als Lockes kritische Beurteilung des menschlichen Verstandes waren für das Deutschland des 17. Jahrhunderts seine politischen Schriften. Er gehörte als einer der ersten mit zu jenen Staatsrechtslehrern, welche die Entstehung des Staates auf einen Vertrag zurückführen und seinen Zweck in dem Schutze der natürlichen Rechte des Individuums erblicken.

Fast zu gleicher Zeit, wie in England hat sich in Holland das Bedürfnis nach Untersuchung der Natur von Recht und Staat eingestellt. Hugo Grotius aus Holland (1583—1645) hat in schroffem Gegensatze zu der herrschenden Theorie, die das geltende Recht als göttliche Einrichtung bezeichnete, als letzte Rechtsquelle das Naturrecht angenommen, das ist eine Summe von Rechtssätzen, welche der Brust jedes Menschen eingepflanzt ist. Dieses Inventar der menschlichen Vernunft entspringe aus dem dem Menschen innewohnenden, durch die Notwendigkeit oder das Bedürfnis in ihm entstandenen Triebe zur Gemeinsamkeit, zur Geselligkeit. Wenn also das geltende positive Recht nicht ausreicht, oder eine Verbesserung desselben notwendig erscheint, so müsse einzig und allein auf die Grundsätze des Naturrechtes, einer Art verallgemeinerten Gewissens, zurückgegangen werden, welches in jedem Falle bestimmt, was Recht, was Unrecht ist. Ein großer Irrtum, aber auch ein großer Fortschritt gegenüber der scholastischen Rechtsphilosophie, welche Recht und Staat

für ewige Zeit an Kirche und Priester gekettet und jeden Fortschritt gehemmt hatte. Grotius kann sich übrigens von dem kirchlichen Standpunkte noch nicht ganz los machen. Wie die Kirche, sieht er in der zum Schutze und zur Verwirklichung des Rechtes getroffenen Einrichtung in dem Staate ein Übel, das erst durch den Sündenfall des Menschen notwendig geworden ist. Erst dadurch sei die Obrigkeit und die Unterwerfung unter dieselbe Bedürfnis geworden.

Auch für diese Obrigkeit aber gelten die Grundsätze des natürlichen Rechtes, durch die ihre Gewalt beschränkt sei. Darin liegt der zweite weittragende Hauptgrundsatz von Grotius' Rechtsphilosophie. Er hat nämlich das Recht der Revolution sanktioniert und damit der Lehre von jenem absoluten Gottesgnadentum, wie sie, unterstützt von der protestantischen Orthodoxie, nach dem Muster der Regierung Ludwigs XIV. zur höchsten Ausbildung gelangte, den ersten Stoß versetzt¹⁾.

Der erste deutsche Gelehrte, welcher den Spuren des Hugo Grotius folgte, war Samuel Pufendorf²⁾; 1672 erschien sein für Deutschland epochemachendes Werk, sein »Natur- und Völkerrecht«.

Selbständige Gedanken dürfen wir darin nicht suchen, sein Verdienst beruht darin, daß er die Ansichten von Grotius und Hobbes in klarer und gefälliger Form seinem Vaterlande bekannt gemacht hat. Das Bedürfnis des Rechtsschutzes, die Sicherung des Friedens führt bei Pufendorf, wie bei Grotius und Hobbes, zur Gründung von Staaten. Sie entstehen, wenn sich eine grössere Anzahl von Menschen für diesen Zweck durch Verträge unter einer gemeinsamen Regierung vereinigt. Im Gegensatz zu Hobbes, der die Übertragung einer unbeschränkten Gewalt an den Herrscher annimmt, folgert Pufendorf aus der Natur seines Staatsvertrages, daß der

¹⁾ Das Werk, in welchem Grotius diese Grundsätze aussprach, erschien 1625 unter dem Titel »de iure belli et pacis.«

²⁾ S. Pufendorf ist 1632 zu Chemnitz geboren; er lehrte als Professor in Heidelberg und wurde von dort von dem ersten Könige von Preussen nach Berlin berufen.

Herrscher, der von Menschen eingesetzt sei, also sein Amt nicht auf Gott zurückleiten könne, sich eine vertragsmäßige Beschränkung seiner Gewalt, und wenn er derselben widerstrebt, für äußerste Fälle gewaltsamen Widerstand gefallen lassen müsse.

Aber noch nach einer andern Seite hin hat Pufendorf an den bestehenden Zuständen vernehmbar gerüttelt.

Er gehörte in einer der finstersten Zeiten, die über Deutschland hereingebrochen waren, zu jenen, welche die Religionsfreiheit verlangten und dem Staate das Recht versagten, das Bekenntnis und die Gottesverehrung seiner Bürger zu bestimmen und zu kontrollieren.

Zu solchen wahrhaft revolutionären Ansichten, wenn man die damaligen politischen und religiösen Zustände in Deutschland ins Auge faßt, gesellte sich der in seinen Folgen sicher nicht hoch genug zu schätzende Zufall, daß in einem der damaligen deutschen Territorialstaaten, in Brandenburg, zwei Herrscher nach einander auf dem Throne saßen, welche das Aussprechen solcher Meinungen duldeten, ja sie sogar vor Verfolgung seitens der Orthodoxie schützten. Es waren dies Friedrich Wilhelm I., der große Kurfürst, (1640—1688) und Kurfürst Friedrich III., der nachmalige König von Preußen, (1688—1713).

Nirgends zeigte der protestantische Geist größeren Gegensatz gegen das Papsttum als in Brandenburg. Schon im 16. Jahrhundert waren die aus den Niederlanden vertriebenen Katholiken in die Altmark, die Mittel- und Neumark eingewandert und trugen so ihre durch die Verfolgung verschärften Antipathien gegen das Papsttum nach Brandenburg. »Auch der große Kurfürst war ein eifriger Anhänger des reformirten Glaubensbekenntnisses und ein frommer Mann, aber er erinnerte sich dessen,« sagt Ranke¹⁾, »daß eben tiefere Religion und sittlicher Abscheu vor den Anordnungen eines bloßen Fürwahrhaltens und Werkdienstes die Reformation möglich gemacht und begründet habe und faßte deshalb den

¹⁾ L. v. Ranke, 12 Bücher preussischer Geschichte.

Entschluß, dieser Erwägung freie Wirksamkeit nicht allein zu gestatten, sondern auch zu verschaffen.«

Er hatte die ernstliche Absicht, eine Universität zur Pflege einer von jeder christlichen Konfession unabhängigen Wissenschaft zu gründen, und nicht seine Schuld war es, wenn der Plan nicht zur Ausführung gelangte. Sein ganzes Leben erfüllte das Bestreben, Lutheraner und Reformierte wieder zu vereinigen.

Dieser erleuchtete Fürst erhob, nachdem Wittenberg den Charakter als Hochburg der protestantischen Theologie und Wissenschaft bereits eingebüßt hatte, die Universität in Frankfurt wieder zu jener Stelle, welche sie zu Anfang der humanistischen Bewegung in Deutschland innegehabt hatte.

Neue Lehrer, einheimische und fremde, wurden gewonnen, die Schüler strömten aus aller Herren Ländern, aus Deutschland und Österreich, aus Böhmen, Mähren und Siebenbürgen in großer Zahl herbei. Niemand im Lande konnte eine Anstellung erlangen, der nicht seine Studien daselbst gemacht hatte. Die Bestrebungen des großen Kurfürsten in kultureller Beziehung setzten dessen Sohn und Nachfolger Friedrich III. und dessen Gattin Sophie Charlotte mit Eifer und Erfolg fort. Jener hat die Universität Halle, die Akademie der Wissenschaften und der Künste in Berlin gegründet, bedeutende und freidenkende Männer, so insbesondere Leibniz und Pufendorf, in das Land gezogen und den ob ihrer freien Meinungsäußerung Verfolgten, so Thomasius, gastlichen und wirksamen Schutz gewährt.

Gottfried Arnold, der Verfasser der »Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie«, hat die Krönung Friedrichs zum ersten Könige von Preußen mit den Worten gefeiert, »daß unter ihm die Gottesfurcht geschützt, aber dem Verfolgungsgrimm der kleinen Feinde kein Raum gegeben werde;« »denn,« sagt er, »das freieste Wesen will auch frei verehrt sein.« »Mit Recht,« fährt Arnold in seiner Rede fort, »wird als das Symbol für den Preußen-König Friedrich I. Pallas Athene in Anspruch genommen, welche zugleich den Kriegs- und Friedenskünsten vorsteht.«

Dem aufgeklärtesten Manne seines Staates, demselben, der es sich in der Blütezeit der protestantischen Orthodoxie zur Aufgabe gesetzt hat, Staat und Recht von der kirchlichen Bevormundung zu befreien, Samuel Pufendorf, hat derselbe König das Amt übertragen, die Geschichte seines Vaterlandes zu schreiben und ihm furchtlose Wahrheitsliebe als Richtschnur für seine Arbeit zur Pflicht gemacht. An Interesse für Literatur und Wissenschaft stand Friedrich III. seine Gattin Sophie Charlotte, die geistreiche Freundin von Leibniz, gleichgesinnt zur Seite. Auch zu ihren hervorragendsten Eigenschaften gehörte die Toleranz in religiösen Meinungen.

Sie erfreute sich ebenso an den Schriften des französischen Skeptikers Peter Bayle, der zum ersten Male die Frage: »Wer hat Recht, die Theologie oder die Philosophie, die Offenbarung oder die Vernunft, wenn beide zu widersprechenden Folgerungen führen?« zu Gunsten der letzteren entschieden hat, als sie mit dem diplomatischen, fein gebildeten Jesuiten-Pater Moriz Vota, dem welt- und hofmännisch angelegten Leibniz und dem kühnen Freidenker Toland häufig und gern verkehrte.

So war denn der Einfluß der englischen Philosophie und der des Hugo Grotius einerseits, der Schutz, den die preussischen Fürsten der Wissenschaft und freien Lehre angedeihen ließen, andererseits ein mächtiger Hebel, um die alte Zeit aus den Angeln zu heben und eine neue an deren Stelle zu setzen. Diesen von oben ausgehenden Bestrebungen kam aber, wie in der Reformationszeit der Humanismus, so jetzt eine volkstümliche Bewegung zu Hülfe, der Pietismus.

Die Religion des Herzens war in dem Buchstabenglauben, zu dem der Protestantismus bereits im Laufe des 16. Jahrhunderts ausgeartet war, untergegangen; das bibelgerechte Wort war an die Stelle der Erbauung getreten, die Andacht und Frömmigkeit hatte der korrekte Glaube verdrängt.

Das Elend des dreißigjährigen Krieges dagegen hat das Volk wieder beten gelehrt. Die brennenden Hütten, die verödeten Felder, die leeren Kassen haben das Volk zu Gott, dem Helfer in der Not, geführt.

Von dem Jammer des Irdischen wendete sich das Herz zur Betrachtung des Himmlischen. Die Grösse des Unglücks liefs daran verzweifeln, dafs menschliche Hülfe Rettung bringen könne; man erflehte daher dieselbe vom Himmel, nicht von jenem Himmel, in dem in genau unterschiedenen Qualitäten die einzelnen göttlichen Personen samt Heiligen und Engeln sitzen, sondern von dem, der hilft und Barmherzigkeit übt.

Das Gebet des Volkes war nicht ängstlich darauf bedacht, sich an die Form des Bekenntnisses zu halten, es fand überall gleichen Ausdruck, den Ausdruck des bedrängten, hülfsbedürftigen und Hülfe hoffenden Menschenherzens, dem sich die Überzeugung von der Nichtigkeit des Irdischen in nur zu greifbaren Beispielen aufdrängte, und das Gefühl einer allgewaltigen und allgütigen Vorsehung den einzigen Trost gewährte.

Der religiöse Enthusiasmus, die Ekstase, der Wunderglaube ergriff die Menschheit wieder.

Dann aber waren ja auch die Schriften aller derjenigen, welche seinerzeit die Reformation als eine Befreiung der Gewissen von scholastischem Zwange und hierarchischer Autorität aufgefaßt hatten, die Werke Luthers selbst, die in diesem Sinne predigen und kämpfen, noch vorhanden. Noch barg so manches Haus jenes von dem Reformator herausgegebene Buch von der »deutschen Theologie«, welches wie kein zweites die Religion der Mystik dem Verständnisse des Volkes nahe gebracht hatte, noch waren die mittelalterlichen Mystiker selbst, ein Meister Eckart, Tauler, Ruysbroek nicht vergessen, und es bedurfte nur eines äusseren Anstosses, um die Religion des Gefühles, die Frömmigkeit des Herzens, offen dem dogmatischen Buchstabenglauben entgegenzustellen. Der Anlaß fand sich.

Anknüpfend an J. Arnd's, eines Pfarrers zu Eisleben (1555—1621), vier Bücher vom »wahren Christentum«, deren ausgesprochener Zweck es war, von dem toten Glauben zu dem fruchtbringenden zu gelangen, veranstaltete man hier und da Zusammenkünfte der Frommen, die alle selig werden können, ob lutherisch oder reformiert, kalvinistisch oder katholisch.

Tendenzen, welche die Reform der Kirche, die Herstellung des wahren, werkthätigen Glaubens, ja sogar solche, welche nach Art der wiedertäuferischen Sekten im verflossenen Jahrhundert soziale Zwecke, Aufhebung des Eigentums, Gleichstellung der Frauen u. s. w. verfolgten, wurden ihnen an einzelnen Stellen zugemutet.

Am 20. Juli 1666 war Jakob Spener¹⁾ als Pfarrer nach Frankfurt am Main berufen worden, und bald erregten seine Predigten dort allgemeines Aufsehen.

Sie behandelten vor allem das Thema, daß zwar der Glaube selig mache, aber nur in den Werken sich zeige, ob der Glaube da sei, daß weiter nicht das Bekenntnis, nicht die Kirche den Glauben bestimme, sondern die Wiedergeburt, welche aber keineswegs an die Sakramente gebunden sei, sondern jedem wahrhaft Frommen ohne dieselben zu Teil werde; daß also die wahre Gemeinschaft Jesu nicht in der Konfession, sondern in der Gemeinschaft aller Wiedergeborenen bestehe, und die Kirche unsichtbar sei.

Im August 1670 gründete derselbe Spener die *collegia pietatis*, Zusammenkünfte von Personen jedes Standes und Geschlechtes, um gemeinsam zu beten, erbauliche Bücher zu lesen und daran fromme Gespräche anzuknüpfen.

Gelehrte Kontroversen waren ausgeschlossen.

1675 erschien ein Buch Speners: »*Pia desideria* oder herzliches Verlangen nach Gott gefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirche.«

Schon der Titel deutet seinen reformatorischen Charakter an. Im selben Sinne wirkte ein ausgedehnter Briefwechsel.

Am 15. Juli 1686 gründete August Hermann Francke²⁾, der 1685 Vorlesungen an der Leipziger Universität zu halten begonnen hatte, im Vereine mit seinem Freunde und Gesinnungsgenossen Paul Anton das *collegium philobiblicum* nach

¹⁾ J. Spener, geboren am 13. Jänner 1635 zu Rappoltsweiler im Elsaß.

²⁾ August Hermann Francke, geboren am 12. März 1663 als Sohn eines Justizrates in Lübeck, kam 1684 als Privatlehrer des Hebräischen nach Leipzig.

Art der obigen collegia. Jakob Spener war mit Rat und That zur Seite.

Als nächstliegender Zweck wurde das Lesen der Bibel in der Ursprache vereinbart.

Die Teilnehmer dieses Kollegiums, welche sich schon durch äußere Kennzeichen, durch Kleidung, Mienen und Gebärden als Fromme zu erkennen gaben, nannte man zum Spotte Pietisten. Bald predigten auch die Leipziger Pietisten offen ihre oben auseinandergesetzten Ansichten.

Fromme Gesinnung sei das einzige Merkmal des wahren Christen. Die Glaubenswahrheiten müßten nicht nur im Verstande und Gedächtnisse, sondern auch im Herzen und im Gemüte sitzen. Das Christentum erwerbe man nicht durch den Katechismus und die Bibel, jeder Mensch trage es schon in sich selbst und bethätige es durch die Liebe zu seinen Nebenmenschen. Die Pietisten verwarfen bei Auslegung der Schrift jede Autorität; nach dem einfachen Buchstaben sei sie auszulegen, und jeder könne dies.

Es waren dieselben Züge, die die Reformation überhaupt getragen hatte, so lange sie im Bunde mit dem Humanismus und der volkstümlichen Bewegung der Renaissancezeit eine neue Kulturperiode ins Leben zu rufen schien.

Doch noch waren die Hindernisse, welche einem vollen Wiedererstehen all der Keime, welche die Renaissancezeit in Deutschland so reichlich ausgesät hatte, entgegenstanden, keineswegs beseitigt. Noch verfügte die Orthodoxie in den protestantischen Landen Deutschlands, welche wir allein in Betracht ziehen, über ein zahlreiches, gut ausgerüstetes Heer. Noch schwor die Mehrzahl der Fürsten zu ihrer Fahne, hatte die Schar der Hofprediger an ihrem Glaubenseifer nichts eingebüßt, und noch waren die Universitäten wahre Zwingburgen der Geister.

I. KAPITEL.

THOMASIUS IN LEIPZIG.

Inhalt: Die Universität Leipzig. — Vertreter der Orthodoxie an der Universität Leipzig. — Thomasius, seine Lebensschicksale. Geburt, Bildungsgang, erstes Auftreten in Leipzig. — Thomasius' deutsches Programm. — Vorlesung über Gracians *ars de prudentia*. — Gründung der ersten deutschen Monatsschrift. — Inhalt und Tendenz derselben. — Die curieusen monatlichen Gespräche. — Thomasius' Wirken vom litterarischen Standpunkte. — Zustand der Litteratur überhaupt. — Der Stil des Thomasius. — Thomasius schreibt deutsch. — Kampf gegen Thomasius, seine Gegner und Freunde. — Thomasius' und seiner Gesinnungsgenossen Bildungsideal. — Auffassung der alten Klassiker. — Der Galanthomme. — Summe des Wissenswerten. — Thomasius' fortgesetztes Wirken für Aufklärung und Duldsamkeit. — Thomasius' Charakter. — Thomasius' erste rechtsphilosophische Schrift. — Kolleg über die Vorurteile. — Fortsetzung des Kampfes gegen Thomasius. — Das Responsum für Francke. — August Pfeiffers antiatheistisches Kolleg. — Thomasius' Vorlesungen über den Unterschied des Rechtes und der Sittsamkeit. — Thomasius gegen Masius und Löscher. — Des Thomasius Mafsregelung und Flucht nach Brandenburg. — Thomasius im Bunde mit den Pietisten. — Wesen dieser religiösen Bewegung. —

Was Leibniz in seinen »Denkschriften über die Errichtung der Berliner Sozietät« von deutschen Universitäten und ihren Professoren überhaupt sagt, dafs sie mönchische Anstalten seien, welche sich mit leeren Grillen beschäftigen, lieber Proben einer toten Gelehrsamkeit als ihrer Erfahrung und ihres Urtheiles geben wollen, dafs sie kaum zu nennen wagen, was ein klein wenig von den Schulformen abweiche und sich nichts zu sagen getrauen, das sie nicht mit dem Namen irgend eines Dichters oder Redners decken können, dafs sie Beispiele nur aus der alten Geschichte wählen, dafs

in einem Buche über Landwirtschaft oder Schreinerkunst mehr Nützliches enthalten sei, und daß man aus einer Zeitungssammlung von 10 Jahren mehr lerne, als in allen ihren Büchern und Bibliotheken, das galt insbesondere von der Universität Leipzig. Und wie Unwissenheit und Hochmut, Vielwisserei und Eigendünkel, Beschränktheit und Rechtshaberei stets Hand in Hand gehen, so gab es in dem ganzen damaligen Deutschland Niemanden, der stolzer auf seine Umgebung herabgesehen, weniger eine fremde Meinung geduldet und eifersüchtiger über seine Unfehlbarkeit gewacht hätte, als ein Benedikt Carpzov, ein August Pfeiffer, ein Valentin Alberti und wie sie alle hießen, die Vertreter der protestantischen Scholastik an der Leipziger Universität.

An dieser nun habilitierte sich im Jahre 1681 als Privatdozent für die juristische Fakultät Christian Thomasius, nachdem er vor kurzer Zeit als Advokat sich daselbst niedergelassen hatte.

Christian Thomas¹⁾ war als der Sohn des Jakob Thomas oder Thomasius, Professors der Beredsamkeit an derselben Hochschule und der Marie, geborenen Weber, Tochter eines protestantischen Priesters in Leipzig, geboren. Schon als Student hatte er sich eifrig mit Pufendorfs Natur- und Völkerrecht befaßt. 1671 erlangte er die Würde eines Baccalaureus, 1672 die eines Magisters der Philosophie und wendete sich dann den juristischen Studien zu. 1675 finden wir ihn zu Frankfurt an der Oder, wo er an der dortigen Universität Vorlesungen über Justinians Institutionen und Hugo Grotius' Werk »de iure pacis et belli« hielt. Schon damals hat er offen den Grundsatz ausgesprochen, daß man sich an keine menschliche Autorität halten dürfe, sondern selbst untersuchen und entscheiden müsse. Nachdem er 1679 zum Doktor der Rechte promoviert worden war, machte er eine Reise durch Deutschland und Holland, um 1680 nach seiner Vaterstadt zurückzukehren.

¹⁾ Seine Zeitgenossen nannten ihn Christian Thomasius; er selbst legte sich wenigstens als Verfasser seiner deutsch geschriebenen Arbeiten regelmäßig nur den Namen Thomas bei.

Obwohl sich Thomasius schon in seinen ersten Leipziger Vorlesungen ungescheut zu den neuen naturrechtlichen Tendenzen bekannt hatte, wurde er zwar mit scheelen Augen betrachtet, aber doch nicht offen bekämpft, ehe nicht eine Reihe von Ereignissen ihn zum Gegenstande der allgemeinen Aufmerksamkeit und zum Mittelpunkte des heftigsten Parteihaders machte.

Als nämlich die Studenten und Professoren an einem Herbstmorgen des Jahres 1687 die ehrwürdigen Hallen der Universität betraten, hemmte ihre Schritte ein an das schwarze Brett genageltes Programm, welches die Aufschrift führte: »Welcher Gestalt man denen Franzosen im gemeinen Leben und Wandel nachahmen soll«. Hieran anknüpfend, kündigte das Programm ein Kollegium über des Gracians¹⁾ Grundregeln »vernünftig, klug und artig zu leben« an.

Weiterhin wird dann gesagt, daß die Nachahmung des Französischen und des Fremden überhaupt keineswegs zu verwerfen sei; es wird im Gegenteil das Übergewicht der französischen Kultur über die deutsche anerkannt, und nur die sklavische Nachahmung französischer Formen auch in nebensächlichen Dingen verpönt.

Bei uns sei ja alles französisch, sogar die Sünden und Krankheiten; wenn ein alter Deutscher von den Toten wiederkehrte, würde er sich nicht überreden lassen, er sei in seinem Vaterlande.

Man müsse also auf die Prinzipien des Inhaltes der fremden Kultur zurückgehen. Was an ihnen besser sei, als bei uns, müßten wir ebenso machen.

Das Ideal des Franzosen, fährt das Programm fort, sei der *l'homme honnête, savant, d'un bel esprit, de bon goût, galant*. *Honnête* ist auch der Deutsche; die Gelehrsamkeit der Deutschen aber sei *Pedanterie*; der Franzose sucht anmutige und nützliche Wissenschaften zu verbreiten, in *beauté d'esprit* fehle es bei uns sehr. In allen diesen »mittleren«

¹⁾ Balthasar Gracian, ein spanischer Jesuit aus dem Anfange des 17. Jahrhunderts.

Dingen sollten wir uns die Franzosen zum Muster nehmen; dann entstehe ein »parfait homme sage«, den man in der Welt zu klugen und wichtigen Dingen brauchen könne. Und wie man dieser vollkommene Mensch werden kann, soll eben an der Hand von Gracians »ars de prudentia« entwickelt werden.

Dieses Programm des Thomasius war deutsch geschrieben, und das angekündigte Kollegium sollte in deutscher Sprache gehalten werden. Es wurde begonnen am 24. Oktober 1687 und im Wintersemester 1687 auf 1688 wirklich so gehalten. Das war etwas Unerhörtes, gänzlich Neues!

Solange überhaupt Universitäten in Deutschland bestanden, war in deutscher Sprache niemals doziert worden.

Um Ostern 1688 kündigte Thomasius wieder deutsche Vorlesungen über die »Sittenlehre« in einem deutschen Programme an, in dem er der aristotelischen Ethik scharf zu Leibe ging. 1689 erbietet er sich in Rede und Schrift, »einen jungen Menschen, der sich fürgesetzt hat, Gott und der Welt in vita civili rechtschaffen zu dienen und als ein honnête und galant homme zu leben, binnen drei Jahren in der Philosophie und singulis iuris prudentiae partibus zu informieren«. Zu diesem Zwecke will er ihn unterrichten in:

1. Logik, das ist die Anleitung zu raisonnieren und die Säuberung des Kopfes von praeiudiciis;
2. Geschichte, insbesondere der der Philosophie;
3. Ethik, das ist die Kunst, angenehm zu leben. Der Lasterhafte, erklärt hier Thomasius, lebt nämlich unangenehm, angenehm nur der Tugendhafte, Tugend schließt jedoch den vernünftigen Genuß des Lebens nicht aus;
4. Politik, das heist Verhalten des Menschen zum Staat und zu anderen Menschen, die Grundlage der Politik sei die Philosophie und die Physiognomik;
5. Ökonomik, das ist die Kunst, sich ehrlich ein Vermögen zu erwerben, es zu konservieren, zu administrieren und vernünftig anzuwenden;
6. Galanterie, das heist Verhalten gegen Höhergestellte;

7. Oratorie (Beredsamkeit) und

8. Jurisprudenz.

Diesen Vorschlag richtet Thomasius an jene Schüler, welche die Philosophie nicht in heidnischen speculationibus suchen, sondern sie zum wirklichen Nutzen des Menschengeschlechtes anwenden wollen.

Die allgemeine Aufregung über ein so unerhörtes Verhalten eines Mitgliedes des Professorenkollegiums war natürlich eine unbeschreibliche, sie erreichte aber den höchsten Grad, als mit Jänner 1688 ein Zeitungsunternehmen noch nie dagewesener Art seinen Anfang nahm. Nach dem Vorbilde des seit 1665 in Paris erscheinenden »Journal des Savants« und den wenige Jahre später in Leipzig gegründeten »acta eruditorum« erschien mit dem 1. Jänner 1688 in Leipzig eine wissenschaftliche deutsche Monatsschrift unter dem Titel: »Scherz- und ernsthafte, vernünftige und einfältige Gedanken über allerhand lustige und nützliche Bücher und Fragen, ersten Monat oder Januarius, in einem Gespräche vorgestellt von der Gesellschaft deren Müßigen¹⁾, gewidmet dem Herrn Barbon²⁾ und Tartuffe³⁾.«

Als Verleger nannte sich Moriz Georg Weidmann, Buchhändler in Frankfurt und Leipzig.

Ein Redakteur war nicht genannt, ganz Leipzig aber bezeichnete als solchen sofort Thomasius, und er war es auch.⁴⁾

Nach dem Vorbilde des »Journal des Savants« und der »acta eruditorum« sollte sich die Monatsschrift, welche drei Jahre hindurch, 1688, 1689 und 1690 erschien und im Verlaufe ihres Erscheinens wiederholt ihren Titel, im letzten Jahre auch ihren Redakteur geändert hat, mit der Besprechung wissenschaftlicher und litterarischer Werke befassen, wobei als Richtschnur der Grundsatz gelten sollte, daß das nützlichste Buch auch das beste sei; das nützlichste sei aber

1) Ein Seitenhieb auf die eruditi.

2) Der Typus eines Pedanten in einem französischen Roman der damaligen Zeit.

3) Der bekannte Heuchler in Molières Lustspiel.

4) Eine Nummer des Journals kostete zwei Groschen.

jenes, welches für Unterhaltung und Belehrung zugleich Sorge. Thatsächlich zog die neue Zeitung aber das ganze geistige Leben der damaligen Zeit in den Bereich ihrer Kritik und brachte auch selbständige wissenschaftliche und litterarische Arbeiten.

So erschien schon im April-Hefte des I. Jahrganges ein Roman aus der Feder des Thomasius: »Aristoteles«, eine Satire auf die scholastische Philosophie, auf die damaligen Universitätszustände und ihre Fürsprecher.¹⁾

Auch Übersetzungen französischer Romane wurden gebracht, wie ja überhaupt nach Thomasius gerade der Roman dem Ideal des besten Buches am meisten entsprach.

Ganz im Sinne der praktischen Denkungsweise des jüngsten Journalisten lag es auch, wenn er in einem andern Hefte das Lob Epikurs sang und in einem dritten von sich selbst sagt, er sei kein Gelehrter, denn er könne nicht predigen, noch mit den Ketzern disputieren, kein Jurist, denn er halte dafür, das Recht sei seit den Zeiten Trebonians verdorben, kein Mediziner, denn er liebe den Rheinwein mehr als die Perlessenz, kein Philosoph, denn er meine, daß die Logik, die man in den Schulen lehre, zur Erforschung der Wahrheit so viel helfe, als wenn er mit einem Strohhalm ein Schiffpfund aufheben wolle, und von der Metaphysik glaube er, daß die darin enthaltenen Grillen fähig seien, einen gesunden Menschen dergestalt zu verderben, daß ihm Würmer im Gehirne wachsen.

Die neue Monatsschrift hat also der Pedanterie und der Orthodoxie zugleich den Krieg erklärt. Ein freier Geist durchweht sie, der sich über die Intoleranz der Theologen ebenso lustig macht, wie über die Pedanterie der Gelehrten und die Ignoranz der Philosophen. Sie zeugte von vielseitiger Kenntniss, ausgebreiteter Belesenheit, von Scharfsinn, Witz und Unterhaltungsgabe. Ihr Ton war keck, übermütig, herausfordernd, ihre vorzüglichste Waffe Spott und Satire.

¹⁾ Ein im Stile und Sinne der scholastischen Philosophie geschaffenes Zerrbild des Aristoteles ist der Held der Erzählung.

Wenn Thomasius als Motto eines Monatsheftes den Satz wählte:

»Lehre die Wahrheit frei und ungescheut und widerlege die Irrthümer zwar kräftiglich, aber bescheiden und ohne Bitterheit«, so hat er die erste Hälfte dieses Ausspruchs unbedingt, die zweite nur mit sehr bedeutenden Einschränkungen befolgt; denn Bescheidenheit war die Eigenschaft des damaligen Journalisten ebensowenig, wie die der heutigen.

Als Gegenmittel wider das verderbliche Gift, welches die Thomasius'sche Zeitschrift dem Volke einimpfte, wurde noch im Jahre 1689 ein gutgesinntes Blatt, die »curieusen monatlichen Gespräche« gegründet, welches in der Form vollkommen seinem sündhaften Vorbilde glich und auch seinen Ton nachzuahmen suchte. Die Zeitschrift wurde von einem sonst unbekannten Magister Tentzel in Leipzig verlegt. Thomasius hat diesen Herrn und sein Blatt totgeschwiegen und kann also auch hierin als Vorbild unserer Zeitungspraxis gelten.

Wenn wir des Thomasius bisheriges Wirken vom rein litterarischen Standpunkte betrachten, so finden wir, daß es sich vollkommen in den Formen seiner Zeit bewegt. Von dem Prinzip der Kunst, der Idee des Schönen in Form und Darstellung, hatte Thomasius ebenso wenig eine Ahnung, wie seine ganze Zeit, deren hervorragendstes litterarisches Produkt bekanntlich der als Kulturbild immerhin interessante, nichtsdestoweniger aber rohe und ungeschlachte »Abenteuerliche Simplicius Simplicissimus« von Jakob Grimmelshausen war.

Als Muster schwebte unserem Litteraten ein anderer kulturhistorischer Roman vor, die Nachahmung einer spanischen Erzählung, die »Geschichte Philanders von Sittenwald« von Joh. Michael Moscherosch. Dies Erzeugnis gehört mit dem genannten Simplicissimus zu den vornehmsten Erscheinungen des siebzehnten Jahrhunderts.

Im ganzen und großen stand aber die poetische Gestaltung auf möglichst niederer Stufe. Wahre, tendenzlose Dichtung war kaum bekannt, fast jedes litterarische Erzeugnis verfolgte einen bestimmten Zweck. Entweder war es pure Klatscherei, Befriedigung eines persönlichen Hasses oder —

und das kann man sich noch gefallen lassen — Kampf gegen die Strömungen der Zeit. Es darf deshalb nicht Wunder nehmen, daß dem Thomasius und seinen Zeitgenossen der galante, süßsinnliche Hoffmann von Hoffmannswaldau auf dem Gebiete der Lyrik und der mit einer ins Maßlose schweifenden, in Greueln wühlenden Phantasie ausgestattete Kaspar von Lohenstein, der seinem Jahrhundert auch insofern den gebührenden Tribut zollte, als er »die geistlichen Gedanken« und den »Himmelsschlüssel« dichtete, auf dem Gebiete der Dramatik als Sterne erster Größe erschienen.

Thomasius selbst schrieb einen Stil, der über solche Vorbilder nicht sehr hinausragte. Seine Ausdrucksweise in deutscher Sprache ist in ihrer ganzen Satzbildung lateinisch, überdies mit zahlreichen Fremdwörtern lateinischen und französischen Ursprungs untermischt. Am besten handhabt er seine Muttersprache noch in den Artikeln der deutschen Monatsschrift; da erscheint der Ton nicht selten treuherzig und kräftig, wenn auch roh und unbeholfen.

Trotzdem kann der Umstand, daß Thomasius überhaupt deutsch schrieb, noch mehr aber daß er vom Katheder der Universität herunter zuerst deutsche Worte sprach, nicht hoch genug angeschlagen werden.

Zunächst war der Gebrauch der deutschen Sprache für die Wissenschaft damals wirklich nicht ohne Schwierigkeit, hatte sich doch ein volles Jahrhundert hindurch nur das Volk derselben bedient, weshalb es an Ausdrücken für die höheren Beziehungen des Lebens und die Begriffe der Wissenschaft thatsächlich fehlte.

Außerdem gehörte kein geringer Mut dazu, den geschlossenen Kreis, den der Eigendünkel der zünftigen Gelehrten um sich und ihre vermeintliche Wissenschaft gezogen hatte, dadurch zu durchbrechen, daß man auch dem Volke den Eingang in diese Kreise zu ermöglichen suchte. Und durch dieses Vorgehen des Thomasius wurde thatsächlich die Basis für die Popularisierung der Wissenschaft und für die kommende Aufklärung gelegt.

Die zünftigen Universitätskollegen des kühnen Neuerers

erkannten auch sofort die Tragweite seines Beginns. Die Universität sprach von unerhörtem Greuel, von erschrecklichem, seit Bestehen der Universität noch nie geschehenem crimen. Als Thomasius noch im Jahre 1689 seine ebenfalls in deutscher Sprache geschriebene »Vernunftlehre« zur Censur vorlegte, erhielt er den Bescheid: »Man könne keine Schrift censiren, darinnen philosophische Materien in deutscher Sprache dociert werden«.

Für den Groll seiner Kollegen entschädigte sich Thomasius durch die Sympathien aller derjenigen, welche außerhalb der orthodoxen Kreise standen, und denen ein neues Ideal, das der Aufklärung, bereits aufgegangen war. Kam doch des Thomasius Beginnen solchen reformatorischen Bestrebungen in jeder Richtung entgegen.

Die fruchtbringende Gesellschaft, welche sich im Jahre 1657 zu dem Zweck gegründet hatte, »gute und reine Rede zu erhalten, als welche an alten, schönen und zierlichen Reden, an eigentlichen und woldeutlichen Worten, so jede Sache besser als die fremde zu verstehen geben könnte, einen Überfluß vor andern besitze«, war an ihrer eigenen Kleinlichkeit und Exklusivität zu Grunde gegangen. Erst in den sechziger Jahren wurden deren Bestrebungen, jetzt freilich von einzelnen, wieder aufgenommen. 1663 erschien: »Ausführliche Arbeit von der deutschen Hauptsprache«, von Schottelius. 1679 veröffentlichte Leibniz seine Ermahnung an die Deutschen, ihren Verstand und ihre Sprache zu gebrauchen. Er selbst schrieb aber, wohl aus Rücksicht für sein Publikum, welches fast ausschließlich aus Fürsten und Adel bestand, größtenteils französisch und lateinisch. Doch führten seine Anregungen zu praktischen Versuchen. Der Rektor Christian Weifse, derselbe, der der Poesie den richtigen Weg gezeigt hat, indem er sie von dem Galanten auf das Natürliche wies, führte auf dem Zittauer Gymnasium das Deutsche als Unterrichtssprache ein. Thomasius hielt, wie wir wissen, deutsche Universitätsvorlesungen und gründete eine deutsche Zeitung.

Es wäre nun Irrtum anzunehmen, daß alle diese Ver-

suche etwa einem großen, glühenden Nationalgefühl entsprungen sind, dafür hatten die Deutschen jener Zeit kein Verständnis. Die Einführung der deutschen Sprache in Schule und Wissenschaft sollte lediglich praktischen Zwecken dienen.

Unabweisbar drängt sich uns diese Überzeugung auf, wenn wir das Bildungsideal, wie es den Aufgeklärten jener Zeit vorschwebte, ins Auge fassen. In den Bestrebungen eines Thomasius und der ihm Gleichgesinnten, die Geister vom scholastischen Zwange und jener Gewissensbedrückung zu befreien, zu welcher der Protestantismus schliesslich geführt hatte, lag sicher eine Anknüpfung an den Humanismus des 16. Jahrhunderts.

Dagegen war die Auffassung der Alten, der griechischen und römischen Litteratur und Kunst. eine ganz andere geworden.

Die Gelehrten, auch die fortschrittlich gesinnten, schrieben zwar auch jetzt noch mit Vorliebe lateinisch, aber nur deshalb, weil man sich nur dadurch allgemein verständlich machen konnte, und der Ausdruck in der deutschen Sprache große Schwierigkeit verursachte. Hier und da wurde wohl auch das Griechische gepflegt, war ja doch das neue Testament in griechischer Sprache geschrieben. Weder Latein noch Griechisch trieb man aber, wie in der Renaissancezeit wegen der großen Gedanken der Klassiker. Man verachtete sie geradezu als heidnisch.

Der Renaissancezeit galt als Mustermensch ein Gelehrter, der fern von Geschäften und dem gemeinen Pöbel sich mit schöngeistiger Beschäftigung die Zeit vertreibt und den Idealen des Altertums nachstrebt. Um ihrer selbst willen solle man die Alten suchen, sagte der Humanismus, nach rückwärts müsse man blicken, um zur Vollendung zu gelangen.

In ganz entgegengesetztem Sinne schätzt das 17. Jahrhundert den Wert des Wissens nach dem Nutzen, den es bringt, es sieht in die Zukunft. Griechen- und Römertum sei nur der Anfang der Kultur, welche übertroffen werden müsse. Nur das Nutzen Bringende sei anzustreben; das

größte Gut des Menschen deshalb nicht Wissenschaft und Gelehrsamkeit, sondern Erfahrung und gesunde Vernunft, Weltklugheit, die Fähigkeit, sich überall zurecht zu finden, überall mitthun zu können, überall, in der Kirche, im Staate, in der Schule verwendbar zu sein.

Es regten sich die Anfänge der realistischen Richtung, welche alles Ideale als unnützen Tand verwirft. Sagte doch schon Descartes¹⁾:

»Der Mensch, durch Naturwissenschaft Herr der Elemente und der Kräfte, durch Medizin im Besitz der vollkommenen Gesundheit, vielleicht selbst der Altersschwäche sich erwehrend, durch Erziehung und Einsicht zu vollkommener Tugend und Glückseligkeit geführt, das ist das Ideal der Zukunft.«

Nach Ansicht des Thomasius und seiner Gesinnungsgenossen aber steht auf der Höhe der Bildung der Galant-homme. Dieser kann sich vollkommen in der französischen Sprache ausdrücken, sich in Hofkreisen bewegen, hat Tanzen, Fechten und Reiten gelernt, kleidet sich nach pariser Mode, hat genügendes Wissen, um sich als Staatsbeamten oder Offizier verwenden zu lassen, treibt Mathematik, Physik, Staatslehre, Geographie, Genealogie und Heraldik.

Ein solches Ideal kann und soll jeder erreichen, jedem sollen diese Arten von Wissenschaften zugänglich gemacht werden, und darum mußten die Lehrer sich der deutschen Sprache bedienen. Was alles für den neuen Bildungsmenschen notwendig und wünschenswert sei, zählt in erschöpfender Weise eine zu Ende des 17. Jahrhunderts erschienene Monatsschrift auf:

»Novellen aus der gelehrten und kuriösen Welt, darinnen die Quintessence mannigfaltiger Gelehrsamkeit oder sonderbare Sachen in Historia, Chronologia, Genealogia, Geografia, Notitia rerum publicarum et Astronomia, in Jure Naturali, Civili et Publico, in Theologia, Politica, Moralibus, Physika, Medicina, Philosophia, Philologicis, in Militaribus et Civilibus

¹⁾ Im »Discours von der Methode«.

enthalten, viel alte und neue Bücher und Autores erzählt und beurtheilet, auch nicht wenig Particularitäten von hohen Standespersonen, Staats-, Kriegs- und gelehrten Leuten untermenget, viel Mängel und Gebrechen bei allerhand Ständen vorgestellt, gute Lehren ertheilet, ingleichen Rat und Mittel zu vielen Wissenschaften an Handen gegeben werden; auch endlich artige Geschichten und lustige Scherze mit beigebracht und alles kürzlich abgehandelt wird, vermittelt öfterer Zusammenkunft einer curiösen und gelehrten Gesellschaft ergangen und zu Erlangung einer galanten Erudition monatlich kommuniciert von Gottfried Zenner J. C. Frankfurt und Gotha, verlegts Aug. Boetius ¹⁾.«

Dieses Zeitungsprogramm ist zugleich eine Stilprobe jener Zeit, wie sie treffender nicht gewählt werden kann.

Doch nun wieder zu Thomasius zurück!

Nicht lange begnügten sich die Leipziger Orthodoxen, deren Haupt- und Mittelpunkt die Universität war, dem Treiben des Thomasius ruhig zuzuschauen. Der Unwille über den kecken Neuerer, die Furcht vor den Folgen seiner Agitation und Lehre führte endlich zum Ausbruch offener Feindseligkeit. Schon hatte die Veröffentlichung eines deutschen Programmes und dessen Inhalt, die Haltung deutscher Vorlesungen und deren Gegenstand, die Gründung einer deutschen Zeitung und deren Bestrebungen nur zu deutlich den Kern, der solchem Wirken zu Grunde lag, enthüllt. Popularisierung der Wissenschaft, Aufhebung des Gegensatzes zwischen Gelehrten und Ungelehrten, Untersuchung der durch die Autoritäten aufgestellten und von ihnen überkommenen Lehrsätze, Feststellung der Grenzen zwischen Offenbarung und Vernunft, Philosophie und Theologie, waren die von Thomasius offen angestrebten Ziele, und sie standen alle im direkten Gegensatz und unlösbaren Widerspruch zu jenem Kulturzustande, in dem die protestantische Orthodoxie seit mehr als einem Jahrhundert das Volk zu erhalten gewußt hatte.

¹⁾ Mitgeteilt in Paulsens: »Geschichte des gelehrten Unterrichts«.

Es gab fast keinen Satz in dem Programme dieser Orthodoxie, den des Thomasius Programm, Vorlesungen und Zeitung nicht angegriffen hätten. Dieser Rufer im Streit spricht sich heute gegen den Mißbrauch der Censurfreiheit, wie er von der Universität geübt wird, und die Bücher-Konfiskation aus, beklagt morgen den tiefen Stand der deutschen Wissenschaft im Vergleiche mit der Englands, Frankreichs und Hollands und gesteht offen, der Grund für diese Zustände sei in der religiösen Freiheit, der sich diese unsere Nachbarn erfreuen und in der Unduldsamkeit, unter der Deutschland leide, zu suchen. Die einzige Rettung für sein Vaterland sieht er in der Gewissensfreiheit, welche das Haus Brandenburg seinen Unterthanen verheisse und gewähre.

Keine Autorität ist ihm zu hoch, um ihre Lehre und Aussprüche der Kritik zu unterziehen, er wirft Luther vor, daß er die Wissenschaft gehemmt und Melanchthon, daß er die deutsche Sprache unterdrückt habe.

Zu einer Zeit, als eine Anzahl deutscher Fürsten und zwar zumeist protestantische aus ihren Sympathien für Ludwig XIV. kein Hehl macht, betreibt Thomasius auf das eifrigste das Zustandekommen eines Bundes gegen denselben und giebt in beredten Worten der Hoffnung Ausdruck, daß es einem solchen Bunde gelingen werde, den Hahn in sein Nest zu treiben und die erborgten und geraubten Adlersfedern wiederzuholen. Dabei war es Thomasius nicht unbekannt, daß er sich mit solchen Worten und Thaten keine Freunde erwerbe. Aber: »Trachte nicht darnach, dir einen Anhang zu machen oder über Andere zu herrschen, nimm dich vielmehr des gemeinen Besten und der Unschuldigen nach Vermögen an und laß dir das Maul nicht stopfen von denen, die solches zu thun nicht befugt sind«, war schon sein Wahlspruch in den ersten Anfängen seiner Thätigkeit.

Wenn der vermittelnde Erasmus seinerzeit gesagt hatte, er möge auch die Wahrheit nicht, wenn sie zur Zwietracht führe, so war Thomasius dagegen ein echter Revolutionär, den Kampf und Streit niemals abhielt, sein Vorhaben auszuführen, dem es im Gegenteil erst recht wohl war, wenn

ein kleiner Lärm mit unterlief, und der einen Angriff niemals ruhig hinnahm, sondern stets für einen erhaltenen Schlag zwei zurückgab.

Er meine es zwar gut, sagte Spener von ihm, fahre aber immer ohne Rücksicht gerade durch und gerate leicht ins Extreme. Unverkennbare Ähnlichkeit hat er in dieser Beziehung mit Ulrich von Hutten.

Bei seiner bisherigen Thätigkeit liefs es der allzeit unermüdliche Thomasius selbstverständlich nicht lange bewenden. Noch im Jahre 1688 erschien ein juristisches Werk von ihm in lateinischer Sprache: »*Institutiones iuris prudentiae divinae fundamenta iuris naturae et gentium*«. Die Bedeutung dieses Werkes liegt darin, daß Thomasius in demselben zuerst, wenn auch noch nicht in voller Klarheit, den Gedanken der Loslösung des Rechtes von der Moral ausgesprochen und das Recht als die äufsere erzwingbare, die Moral als die innere freiwillige Friedensordnung darstellt. Daraus leitet Thomasius die Verwerflichkeit jedes Zwanges in religiösen Dingen ab. Auch die Ansicht vertritt dieses naturrechtliche Kompendium mit Kraft und Geschick, daß Vernunft und Offenbarung einander gegenüberstehen, daß auf die erstere die Philosophie samt der Ethik, also auch das Recht, auf die letztere die Theologie zu gründen sei. Im grofsen und ganzen folgt das Buch der Lehre Pufendorfs, verfißt also insbesondere auch den Satz, daß es nur in der Gesellschaft ein Recht gebe, und daß der ausschließliche Zweck des Rechtes die Herstellung gesicherter Lebensbedingungen in der Gesellschaft sei. Hiermit ist Thomasius offen und unzweideutig seinem Kollegen Valentin Alberti entgegen getreten, der als den Zweck alles Rechtes aufstellt, in den Stand der Unschuld zu gelangen und das Ebenbild Gottes wieder zu erreichen.

Diese Opposition gegen einen der angesehensten Rechtslehrer der Universität und ein Kollegium über die Vorurteile, welche uns an der Erkenntnis der Wahrheit hindern, gehalten vom 15. Juli 1689 bis März 1690, haben das Zeichen zum offenen Angriff gegen Thomasius gegeben. In den Vorlesungen über die Vorurteile erläuterte nämlich der junge

Gelehrte die von ihm aufgestellten Lehrsätze durch Aufstellung unterschiedlicher Typen, welche nach Ansicht seiner Universitäts-Kollegen einzelnen unter ihnen wahrhaft porträtähnlich glichen.

Den Kampf eröffnete der unmittelbar angegriffene Alberti, der thatsächlich in der Einbildung lebte, Pufendorf widerlegt zu haben; ihn unterstützten August Pfeiffer und Benedikt Carpzov, beide orthodoxe Lutheraner.

Kanzel, Katheder und Büchermarkt ward gleichzeitig als Kampfplatz gewählt, Alberti schrieb, Carpzov und Pfeiffer redeten. Selbstverständlich griff man sofort zu den alten, bewährten Kampfmitteln der Orthodoxie, man verschrie Thomasius einerseits als Atheisten und besudelte andererseits sein Privatleben. Die ruchlosen Thaten des Thomasius mehrten sich nun von Tag zu Tage und gaben stets Anlaß zu neuen Gegenbeschuldigungen.

Soeben (1689) war wieder eine Schrift, ein responsum zu Gunsten Franckes und der Pietisten, erschienen, in welcher Carpzov, Alberti und Pfeiffer einer Reihe von unlauteren Handlungen, so der Bestechung von Zeugen, offen beschuldigt wurden.

Das Ärgernis, welches Thomasius von neuem erregte, machte das Mafs voll. Er war geradezu das enfant terrible der Universität geworden, und man sprach es offen aus, daß die gute alte Zeit in Leipzig mit dem Augenblicke aufgehört habe, als Thomasius und Francke ihr öffentliches Wirken begonnen hatten.

Bereits im Februar 1689 lief die erste Klageschrift der theologischen Fakultät in Leipzig bei dem Oberkonsistorium in Dresden ein. In dieser, wie in allen späteren wird Thomasius als einer der ruchlosesten Menschen dargestellt, der Gott und die Religion verachte, seine eigene Lehrerschaft, das Konsistorium, beschimpfe und deren Predigten lächerlich mache. Er wird beschuldigt, die hl. Schrift nach seinem Kopfe verteidigt und für das pietistische Unwesen Proselyten gemacht zu haben, und alles dieses — horribile dictu — in deutscher Sprache, damit der gemeine Mann desto mehr da-

durch geärgert werde. Ja sogar Majestätsbeleidigung machte man ihm zum Vorwurfe, was man mit der der Orthodoxie eigenen Logik dadurch bewies, daß er die bisher von der Universität gelehrten Doktrinen verspottete; da diese aber auf Grund der von seiner Majestät festgesetzten Studienordnung vorgetragen würden, so sei hiermit auch Seine Majestät beleidigt.

Schon die erste Klageschrift, welche unmittelbar von Alberti ausgegangen war, hatte insofern Erfolg, als Thomasius auf Befehl des Kurfürsten zur Verantwortung wegen seiner satirischen Schreibweise und wegen Kollegien, die er mit ausgewählten Schülern in seiner Wohnung abhielt, vor die Universität geladen wurde.

Doch wufste Thomasius, durch Vorstellungen und Rekurse, am wirksamsten aber zweifellos durch die Vermittlung seines Freundes Haugwitz, des Obersthofmeisters am sächsischen Hofe, die Untersuchungen in die Länge zu ziehen und nach thatsächlicher Vereitelung seiner Vernehmung durch die Universität es schliesslich dahin zu bringen, daß die ganze Angelegenheit im Sande verlief. Bei den Anzeigen an das Oberkonsistorium in Dresden ließen es aber seine Feinde nicht bewenden. Auch im Publikum und insbesondere bei den Studenten mußte der kühne Streiter in üblen Ruf gebracht werden.

Im Laufe des Jahres 1689 hielt August Pfeiffer ein antiatheistisches Kolleg. In demselben wurde als Atheist jeder charakterisiert, der nicht auf den Buchstaben der Augsburger Konfession schwöre, in erster Linie Thomasius. Dieser ersucht die Universität um Einstellung des Kollegs, natürlich ohne Erfolg. Er half sich deshalb selbst, indem er »zur Vertheidigung seiner Ehre«, wie er ausdrücklich sagt, Vorlesungen über den Unterschied des Rechtes und der Sittsamkeit ankündigte.

Pfeiffer liefs den Anschlag abreißen, und die theologische Fakultät verlangte das Verbot dieser Vorlesungen. Dieses wurde dem Thomasius mit der Klausel bekannt gegeben, falls er etwas Erhebliches einzuwenden habe, solches ad acta

zu berichten. Thomasius zog indessen den Weg der That-
sache dem schriftlichen vor und hielt das Kolleg ohne Bericht.

Natürlich war es schon um des Skandales willen, der
ihm vorausgegangen war, von zahlreichen Hörern besucht,
und gerade aus den Reihen der Hörer Pfeiffers setzte sich
die Mehrzahl derselben zusammen; ja es kam schliesslich so
weit, daß Pfeiffer seine antiatheistischen Vorlesungen aus
Mangel an Teilnehmern einstellen mußte.

Die unmittelbare Folge war eine erneute Klage Pfeiffers
und ein erneutes Verbot der Vorlesungen über den Unter-
schied von Recht und Sitte.

Nunmehr liefs sich auch Thomasius herbei, sich schrift-
lich zu rechtfertigen, jedoch ohne Erfolg. Unter Androhung
einer empfindlichen Geldstrafe muß Thomasius sein Kolleg
schliessen, nachdem Pfeiffer das seine wieder eröffnet hatte.

Des Thomasius Stellung in Leipzig wurde so von Tag zu
Tage unhaltbarer.

Während er in seinem Kampfe fast allein stand und höch-
stens die Studenten und die Pietisten auf seiner Seite hatte,
kamen seinen mächtigen Feinden an der Universität Freunde
von auswärts zu Hülfe, so Johann Friedrich Mayer, Prediger
an der Jakobskirche in Hamburg, ein Gleisner der schlimm-
sten Sorte, der mit Thomasius ob seiner Verteidigung Speners
einen Strauß auszufechten hatte, und Hektor Gottfried Masius,
Hofprediger des Königs von Dänemark. Dieser hatte ein
Buch: »Über den Vorthail, welchen die wahre Religion den
Fürsten gewährt« veröffentlicht, in dem er sich ganz vom
Standpunkte des orthodoxen Protestantismus aus für die weit-
gehendste Macht der Landesfürsten in Glaubenssachen aus-
sprach.

Dieses Buch kritisierte Thomasius in scharfer, aber treffen-
der Weise in seiner Zeitung im Dezember-Hefte des Jahres
1688. Hiergegen veröffentlicht Masius unter dem Pseudonym
»Schipping« eine Antikritik, der Thomasius wieder eine Gegen-
schrift folgen läßt, in welcher er dem ungenannten Verfasser
der Antikritik die Maske vom Gesichte reißt. Darob gewal-
tiger Grimm des Masius und seiner Freunde! Letzterer ver-

anlafste seinen König zu einer Beschwerde über Thomasius beim sächsischen Hofe, in welcher dessen Bestrafung gefordert wird. Vergeblich wurde aber auch jetzt Thomasius zweimal vor die Universität geladen, vergeblich versuchte man auch, ihn unter der Hand zum Widerruf und zur Abbitte an Masius zu bewegen.

Infolge dieser Vorgänge war man am Dresdner Hofe höchlichst aufgebracht, hatte ja doch bereits eine andere That des Thomasius in arger Weise verstimmt. Er war nämlich offen für die Zulässigkeit und Gültigkeit der vom kurfürstlichen Hause in Dresden höchst ungern gesehenen gemischten Ehe des Herzogs Moritz Wilhelm zu Sachsen, eines Lutheraners, mit der Prinzessin Marie Amalie von Braunschweig, einer Reformierten, eingetreten, und hatte gegen Kaspar Löscher, ein Mitglied der Universität Wittenberg, der ein Gutachten gegen die Zulässigkeit veröffentlicht hatte, offen polemisiert.

Mit den Klagen der Universität Leipzig vereinigten sich nun die der Universität Wittenberg und die Verstimmung des Dresdner Hofes. Das Ungewitter drang über Thomasius herein.

Es erging eine Weisung des Oberkonsistoriums in Dresden an die Universität in Leipzig, dem Thomasius bei einer Geldstrafe von 200 Goldgulden alle Vorträge und die Herausgabe jedweder Schrift zu verbieten, endlich sich seiner Person zu versichern. Thomasius aber hatte rechtzeitig Wind erhalten und floh im Juni 1690, da er sich um seine Existenz in Leipzig gebracht sah, an den Hof des Kurfürsten Friedrich Wilhelm nach Berlin. Seine Familie wurde gewaltsam in Leipzig zurückbehalten, seine Habseligkeiten mit Beschlag belegt.

Wenn wir nunmehr einen Blick auf den Leipziger Aufenthalt unseres Vorkämpfers für die Aufklärung zurückwerfen, so können wir uns nicht verhehlen, daß sich des Thomasius Bild herzerquickend von seiner Umgebung abhebt. Mitten unter den steifen, unweltlichen, auf Stelzen einherschreitenden

zünftigen Gelehrten erfreut uns die Gestalt des unerschrockenen Volksfreundes, des lebenslustigen Weltweisen.

Fanden die Pfeiffer, Carpzov, Alberti und wie sie alle heißen, die Größen der Universität Leipzig, kaum jemals Veranlassung, ihr gedankenschweres Haupt zu erheben und der Wirklichkeit ins Angesicht zu schauen, so steckte Thomasius, Weltmann vom Scheitel bis zur Zehe, auch in Haltung und Kleidung, mit allen seinen Plänen, Bestrebungen und Wünschen im Volke und in der Gegenwart. Während jene in olympischer Würde, dem Lärm des ungebildeten Haufens entrückt, über ihren Kompendien brüteten und über das Ansehen der Zunft wachten, war Thomasius mitten ins Leben hineingesprungen, war ihm nie wohler, als wenn es galt, sich seiner Haut zu wehren und sich im Getümmel des Geisterkampfes herumzuschlagen.

Vermöchte ein Punkt auf den ersten flüchtigen Anblick hin die Einheitlichkeit dieses Bildes zu trüben, so wäre es der Umstand, daß Thomasius, der Fortschrittsmann, der Aufklärer, im Bunde mit den Pietisten kämpfte.

Diese Bundesgenossenschaft aber erscheint uns begreiflich, ja selbstverständlich, wenn wir Geschichte und Wesen der pietistischen Bewegung ins Auge fassen. Innerhalb der einen der beiden Gegenparteien der reformatorischen Bewegung und zwar der freieren mystischen Richtung traten schon von vornherein wieder Schattierungen an die Oberfläche. Von einer Seite wird die Offenbarung als eine reale, gleichsam greifbare aufgefaßt, indem Gott den von ihm Auserwählten wirklich erscheine; diese Auserwählten müßten alles Irdische, auch Arbeit, Wissenschaft, Gelehrsamkeit verachten und ganz in der Sehnsucht nach Gott, im Gebete aufgehen.

Die anderen aufgeklärteren Anhänger der mystischen Richtung der ersten Reformationsjahre faßten die Offenbarung der Gottheit in dem Menschen vom idealeren Standpunkte auf. Sie ließen Gott als Seele, als Vernunft im Menschen wohnen, aber auch in der Natur, identifizierten weiterhin Gott und die Natur, was zu den pantheistischen Systemen eines Sebastian Frank und Paracelsus von Hohenheim führte,

und gelangten endlich zu der Folgerung, daß jeder den seinen individuellen Anlagen entsprechenden Gott habe, also zu einer jedes dogmatischen Charakters entbehrenden Gefühlsreligion, für die alle die Mysterien der Kirche, wie die Menschwerdung Christi, die Dreieinigkeit, die Sakramente, lediglich symbolische Bedeutung hatten.

An diese idealistische Richtung im Mystizismus des 16. Jahrhunderts hat der Pietismus angeknüpft, und hier lagen auch die Keime für die gesunde religiöse Reaktion des Pietismus zu Ende des 17. Jahrhunderts wider den dürren Buchstabenglauben ebenso, wie für die Aufklärung der zunächst folgenden Zeiträume wie in einer Fruchtkapsel zusammengeschlossen neben einander¹⁾. Diese Erscheinung erklärt sich dadurch, daß die Meinung der Frommen jener Zeit war, die Weisheit in ihrer göttlichsten Schönheit offenbare sich da, wo man sich mit Einfalt des Herzens und mit heiliger Andacht den Einwirkungen des Christentums hingebe und verschwinde dort, wo dieses durch die Spitzfindigkeiten des Denkens und die Scholastik überwuchert werde, und daß die Aufklärer die Gewissen von dem Drucke der Kirche, die Forschung von dem Joche der Theologie befreit wissen wollen.

So lange also der Pietismus sich in den Geleisen bewegte, welche ihm Spener gewiesen hatte, konnte man von demselben zur konfessionslosen Religion und zum Rationalismus gelangen!

¹⁾ Die idealistische Richtung herrschte bei den Pietisten wenigstens so lange vor, als die Fäden der Bewegung in den Händen des zwar frommen und enthaltsamen, aber keineswegs exaltierten und asketischen Spener ruhten. Im Verlaufe der Jahre ist dies freilich anders geworden. Die Frommen des 18. Jahrhunderts haben schließlich eine ähnliche Rolle gespielt, wie die Sekten der Wiedertäufer und andere schwärmerische Religionsbruderschaften im 16. Jahrhundert.

II. KAPITEL.

THOMASIVS IN HALLE.

Inhalt: Thomasius als Lehrer an der Ritterakademie in Halle. — Die Gründung der Universität Halle. — Bedeutung und Zweck derselben. — Thomasius' Urteil über die Universitäten. — Der Orthodoxie Ansicht über die neue Universität. — Gedeihen derselben. — Thomasius' Einleitung zu der Vernunftlehre. — Seine weitere schriftstellerische Thätigkeit. — Thomasius, Anhänger der theosophisch-mystischen Übergangsphilosophie. — Sein Zerwürfnis mit Francke. — Ausartung des Pietismus. — Bruch des Thomasius mit den Pietisten.

Christian Thomasius hat am Hofe des Kurfürsten Friedrich III. Schutz vor seinen Leipziger Verfolgern gefunden. Er wurde sofort zum kurfürstlichen Rat mit einem Gehalt von 500 Thalern ernannt, und es wurde ihm die Erlaubnis erteilt, an der Ritterakademie in Halle öffentliche Vorlesungen zu halten. Mit einem Kolleg über den deutschen Stil begann Thomasius am Montag nach Trinitatis des Jahres 1690 seine Thätigkeit, 50 Hörer wohnten seiner ersten Vorlesung bei.

Beide, Kurfürst Friedrich III. und Thomasius, waren von Anfang an mit einander zufrieden. Thomasius' Ansehen und Beliebtheit in seiner neuen Stellung stieg von Tag zu Tage, von Semester zu Semester vergrößerte sich der Kreis seiner Hörer. Im Juli 1691 konnte durch Verwendung seines gütigen Herrn seine Familie nach Halle übersiedeln, seine in Leipzig zurückgebliebene Habe wurde freigegeben.

Der Kurfürst war nämlich ein warmer Anhänger der Aufklärung und liebte jeden, der frei und offen seine Meinung aussprach und für dieselbe in die Schranken trat. Bald war Brandenburg die Heimat aller derjenigen, die der neuen Zeit-

richtung ihren Charakter aufgedrückt haben. Bereits lebten, lehrten und schrieben Leibniz und Pufendorf in Berlin, im Jahre 1692 siedelte Spener von Dresden dorthin über, und im selben Jahre wurde auch August Francke nach Halle berufen.

Halle war mit dem Herzogtum Magdeburg 1680 in den Besitz der Brandenburgischen Kurfürsten übergegangen. Schon damals hatte Friedrich III. den Plan gefaßt, in Halle eine lutherische Universität zu gründen, der Plan kam jedoch vorderhand nicht zur Ausführung. Wohl aber entstand daselbst, hauptsächlich im Interesse der seit 1687 dort ansässigen französischen Kolonie, eine Ritterakademie, in deren Studienplan nebst den studiis litterariis die Pflege körperlicher Übungen, besonders Handhabung der Waffen, aber auch die Pflege der schönen Künste, Musik und Malerei, aufgenommen wurden.

Der ausgesprochene Zweck dieser Gründung war die Heranziehung eines Beamtenstandes, der geeignet wäre, das moderne, weltlich absolutistische Regiment, das an die Stelle der im Mittelalter durch die Kirche und die Zünfte besorgten Staatsverwaltung getreten war, zu unterstützen.

Im Jahre 1691 kam der Kurfürst auf der Rückreise von Karlsbad nach Halle.

Bei der Besichtigung der dortigen Akademie mag wohl der Gedanke an die Gründung einer lutherischen Universität von neuem in ihm erwacht sein, und Thomasius und seine Hallenser Gesinnungsgenossen mögen das ihrige gethan haben, um ihren Fürsten in diesem Entschlusse zu bestärken, so daß ihre Bestrebungen von Erfolg begleitet wurden.

Bereits im Jahre 1693 trat an die Stelle der bestehenden Ritterakademie eine Universität. Am 12. Juli 1694 wurde sie feierlich eröffnet. Die Gründung dieser hohen Schule bezeichnet einen Wendepunkt in der Geschichte des Unterrichts, ja im ganzen geistigen Leben Deutschlands. Der vor Jahren von dem großen Kurfürsten gefaßte und dann wieder bei Seite gelegte Plan, eine Heimstätte zu gründen für alle, ohne Unterschied des

Bekenntnisses oder der Nation, welche um ihres Glaubens willen in ihrem Vaterlande sich beengt fühlten, oder verfolgt würden und, der Tyrannei müde, nach der Freiheit seufzten, eine Schule zu schaffen, in der alle Sprachen und alle Wissenschaften gelehrt werden, und das ganze »praktische Leben« seinen Ausdruck fände¹⁾, er ist zum Teile wenigstens in der Universität Halle zur Verwirklichung gelangt.

Die neue Universität sollte im Gegensatze zu den damaligen Universitäten²⁾, dem neuen Bildungsideal entsprechend, aus ihren Schülern brauchbare, kluge Menschen machen. Paul von Fuchs hat in der Festrede, mit welcher die Hallenser Universität eröffnet wurde, besonders den Zusammenhang hervorgehoben, welchen die Wissenschaft mit dem Leben und dem Staate habe, so z. B. Mathematik und Geschichte mit der Kriegskunst. Er wies, wie später Leibniz bei Gründung der Akademie der Wissenschaften in Berlin, auf den Nutzen hin, den die Pflege der Naturwissenschaften für das gemeine Wohl, für den Ackerbau, für das Berg- und Hüttenwesen darbiete.

Welche Pläne und Absichten Thomasius mit seiner Wirksamkeit an der Universität Halle verfolgte, ist aus dem Urtheil zu ersehen, das er in seinem »Entwurf der politischen Klugheit« über die damaligen Universitäten abgibt, aus der Kritik, der er dort das Studium an allen Fakultäten unterzieht und aus den Ausführungen, die er ebendort über das ihm vorschwebende Bildungsideal giebt:

»Schulen und Universitäten,« sagt er, »heissen Pflanzgärten der Kirchen und des gemeinen Wesens. Den Kirchen und dem gemeinen Wesen aber ist mit dummen und arglistigen Leuten nichts gedienet, sie mögen so gelehrt sein als sie wollen, weil die Gelehrsamkeit in ihrem Gehirn nichts anderes ist, als ein Schwert in der Hand eines unsinnigen Men-

¹⁾ Mit einer solchen Anstalt sollte ebenso eine Apotheke, ein zoologischer Garten, ein Haus für Wasserkünste und Bäder, für Maschinen und Feuerspritzen, als öffentliche Anlagen, Alleen und Säulengänge verbunden werden.

²⁾ cfr. Leibniz' Urtheil S. 27.

schen und gelehrte Narren die größten Narren zu sein pflegen. Hingegen sind kluge Leute der Kirche und dem Staate nützlich, ob sie gleich nicht gelehrt sind, noch mehr aber, wenn Gelehrsamkeit bei der Klugheit sich findet, denn bei solchen Personen ist die Gelehrsamkeit wie ein Schwert in der Hand eines gescheiten Menschen.« »In diesen Pflanzgärten der Kirchen und des gemeinen Wesens,« fährt Thomasius fort, »werden aber heute viel Dinge gelehrt, die im gemeinen Wesen entweder gar keinen oder gar wenig Nutzen haben und von der höchst nützlichen Lehre der Klugheit wird darin nicht gehöret.«

»Dieß kommt,« meint Thomasius, »noch von der päpstlichen Clerisey her, welche die Kirche und den Pabst über das weltliche Regiment stellte, und welche überhaupt nicht will, daß etwas gelehrt werde, was mit ihren Interessen nicht verträglich ist.«

»Weil nun die Klugheit lehret, wie der menschliche Verstand geschärfet und von der Tumheit zu rechte gebracht werden solle; so ist am Tage, daß die Lehre von der Klugheit dem Interesse der päpstlichen Clerisey keineswegs verträglich, sondern vielmehr sehr hinderlich sei, denn es dienet nichts mehr in ihren Kram, als wenn die Laien sowol in Unterscheidung des Guten und Bösen, als in Erfindung zulänglicher Mittel fein tumm seyn und in allen Dingen dem Reglement oder vielmehr dem Joch der Clerisey sich ganz und gar unterwerfen.«

Um wieder auf die Universitäten zurückzukommen, so sagt Thomasius von ihnen weiter, daß sie anfangs nur aus zwei Fakultäten, der theologischen und philosophischen, bestanden, die sich eigentlich in gar nichts von einander unterschieden. Die philosophische zeigte die Grundregeln, nach welchen man die heilige Schrift aus der scholastisch-aristotelischen Philosophie erklären konnte, die theologische bediente sich dieser Philosophie zur wirklichen Erklärung der Bibel.

Beide Fakultäten waren mit eitlen, närrischen und bösen Spekulationen beschäftigt, die im Leben keinen Nutzen hatten

und nur ein Verketzen und Lärmen im Lande anzurichten, nicht aber demselben klüglich zu stillen taugten.

Später kamen die Legisten, die das römische, und die Kanonisten, die das päpstliche Recht erklärten, dazu. Diese standen in immerwährendem Haß zu einander und stimmten nur darin überein, daß es ihnen an der Wissenschaft der Historie und Politik (als den »beiden Augen der Klugheit«) gänzlich mangelte. Schliesslich wurde die medizinische Fakultät errichtet, die Professoren wurden aus den Klöstern gezogen, welchen es ebensowohl an der Anatomie, als an der Chemie fehlte, und die weder Blut vergießen, noch Handlung treiben durften, weshalb die Wundarznei und die Apothekerkunst von der Medizin abgerissen wurde. Endlich kam die Zeit der Humanisten, und mit ihnen brach die Begierde, etwas Rechtes zu lernen auch durch die Barbarei der Universitäten, man fing an, Philologie zu treiben, kam aber über die Grammatik nicht hinaus.

Hierauf folgte die Reformation des päpstlichen Aberglaubens.

»Wollte Gott,« ruft Thomasius aus, »es wäre diese Reformation über alle Mängel ergangen, allein da sowol der Verstand als der Wille im Aberglauben vertreten war, fing man am Verstande an und liefs den Willen meistentheils unberührt. Es bricht aber der helle Tag nicht auf einmal an, sondern die Dämmerung und Morgenröthe geschah vorher!«

»Auch die protestantischen Theologen sind schliesslich dahin gekommen, darauf zu sehen, daß nichts wider die Religion sei und haben die Besserung der Sitten außer Acht gelassen, wenigstens darunter keine Regeln nach der menschlichen Vernunft aufgestellt, sondern nach ihren eigenen Grundsätzen, die ein Anderer so leicht nicht verstehen kann.«

»Auch über die Verderbnis der Philosophie hat die Reformation heftig geklagt, bald aber selbst wieder die verworrene und unnütze scholastische Philosophie unter einen neuen Namen den Studierenden rekommandirt. Auch die protestantische Theologie habe der Philosophie gewisse Gren-

zen gesetzt, die sie nicht überschreiten dürfe, damit der Religion kein Nachtheil erwachse.«

»Die Medici waren die ersten unter allen Fakultäten, welche die Thorheit abgelegt und durch allerhand Experimente die alten Fehler in Erkenntniß der Natur verbessert haben, von ihnen kann aber nicht mit Recht verlangt werden, daß sie in der Lehre der Klugheit etwas praestieren sollen, sie haben mit Erhellung und Wiedererstattung der Leibesgesundheit zu thun, die Klugheit aber, davon wir reden, muß mehr aus der Sitten- als der Vernunftlehre hergeleitet werden.«

»Die Legisten meinen, ihrer Pflicht völlig genüge gethan zu haben, wenn sie ihre Zuhörer überreden, es seien alle Wissenschaften in dem Corpore iuris Justiniani enthalten, und alles, was ihm widerspreche, sei unbillig. Die Vollkommenheit dieser Gesetze sei so groß, meinen sie, daß etwas dazuzuthun ein unnützer Überfluß, hingegen etwas davon zu nehmen, des ganzen Landes unfehlbarer Ruin sein würde.«

»Die Kanonisten aber geben eben das gleiche von ihren päpstlichen Rechten vor.«

»Es sei deshalb,« schließt Thomasius, »eine Reform aller Fakultäten nöthig, die Lehre von der Klugheit« — darunter versteht Thomasius die Summe der Moralgesetze ebenso wohl als die Verhaltungsmaßregeln für praktische, dem gemeinen Leben nützliche Thätigkeit — »müsse überall Eingang finden.«

Es lag im Geiste solcher Absichten, daß in dem Programme der Universität vor allem die Realien, Mathematik, Physik, Geographie, ferner Geschichte, Genealogie, Heraldik, Moral, Politik, Naturrecht, Ökonomie, französische und deutsche Sprache, deutsche Oratorie und Poesie, mit einem Worte alles das, was man damals unter dem Ausdrucke »galante Disciplinen« zusammenfaßte, seine Stelle fand. Die Unterrichtssprache war natürlich die deutsche. Das Kollegium, mit welchem Thomasius seine Thätigkeit an der Ritterakademie eröffnet hatte, setzte er als Universitätslehrer fort. Der deutsche Stil, sagt er in einem Programm, mit welchem er Vorlesungen

über diesen Gegenstand ankündigt, muß deutlich, artig, mit den Zierraten der Redekunst versehen sein. Thomasius handelte überhaupt ganz im Sinne des vor allem auf das Praktische gerichteten Programmes, wenn er seine Hörer einlud, zu ihm zu kommen, falls sie irgend einen Zweifel hätten und sich bei ihm Rats zu erholen, wenn er sie ferner anhielt, Arbeiten in deutscher Sprache zu machen und laut vorzulesen, und hiermit deutsche Disputierübungen verband.

Auch dadurch unterschied sich die neue Universität von allen ihren älteren Schwestern, daß Tagesfragen zum Gegenstande der Vorträge gemacht wurden, daß man in der Philosophie z. B. nicht nur den Aristoteles, sondern auch den Cartesius dozierte, in der Geschichte auch die goldene Bulle und andere zeitgemäße Fragen in den Bereich des Unterrichtes zog. Was aber die Universität Halle in erster Linie zu einer bahnbrechenden Anstalt machte, war der Geist der Freiheit und der religiösen Duldsamkeit, der über ihrem ganzen Wirken schwebte.

Auf dem Gebiete des Rechtes, der Rechtsphilosophie und des Staatsrechtes hat Halle direkt an jene Regungen angeknüpft, welche, ausgehend von der englischen Revolution, in Hugo Grotius und Pufendorf ihre Verkünder diesseits des Kanales fanden.

Von Halle kehrst du, sagten die Orthodoxen der damaligen Zeit, als Atheist oder als Pietist zurück, und beides war ihnen gleich verhaßt.

Die Orthodoxen hatten aber auch alle Ursache, mit scheelen Augen nach den Pflanzstätten der modernen Bildung zu blicken, strömten die Hörer doch massenhaft von allen Seiten zu.

Schon im ersten Jahrzehnte ihres Bestehens zählte die Universität 600 Studenten. Bereits im Jahre 1724 hatten an derselben 6032 Theologen und 8032 Juristen studiert¹⁾.

¹⁾ Darunter befanden sich 2 Fürsten, 76 Grafen, 103 Freiherrn und 1200 Adelige. Siehe Paulsen: »Geschichte des gelehrten Unterrichts.«

In den ersten Jahren gab auch besonders der Pietismus dort den Ton an. In seinem Dienste finden wir auch Thomasius.

Nach jenem Reechtsgutachten zu Gunsten der Pietisten, in welchem er, seiner ganzen bisherigen Haltung treu, jede Verfolgung ob religiöser Meinung, jede Inquisition mißbilligt, erschien 1691 noch eine Frucht seines Leipziger Aufenthaltes, deren Drucklegung jedoch die dortige Censur verhinderte, »die Einleitung zu der Vernunftlehre, worin durch eine leichte und allen vernünftigen Menschen, welcherlei Standes und Geschlechtes sie seien, in verständlicher Manier der Weg gezeigt wird, ohne die Syllogistica das Wahre, Wahrscheinliche und Falsche von einander zu scheiden und neue Wahrheiten zu erfinden.« »Hauswirthe und Handwerksleute, ja sogar Bauern und Weibspersonen.« sagt er in der Vorrede, »können, wenn sie nur die Vorurtheile von sich legen wollen, noch viel bessere Dinge in Vertragung der Wahrheit thun, als gescheite Leute, die wegen der allzulangen Gewohnheit sich von dem Wege der Autorität und der leidigen Bücher-sucht nicht sofort loszureißen vermögend sind.«

Der Vernunftlehre folgte 1692 eine Sittenlehre: »Von der Kunst, vernünftig und tugendhaft zu leben, als dem einzigen Mittel zu einem glückseligen, galanten und vergnügten Leben zu gelangen« und 1693 die »Geschichte der Weisheit und Thorheit«, eine Sammlung von Aufsätzen der verschiedensten Verfasser über alle möglichen Disciplinen und Ereignisse¹⁾. Alle diese Schriften sind in deutscher Sprache verfaßt und geben von dem Einflusse des Pietismus sichtbar Zeugnis, wenn auch die in denselben behandelten Stoffe wegen ihres nicht religiösen Inhalts mit dem Pietismus in nur mittelbarem Zusammenhange stehen

Die nächste im Jahre 1693 erschienene kleine Schrift: »Eine neue Erfindung einer wolgegründeten und für das gemeine Wesen höchst nöthigen Wissenschaft, das Verborgene

¹⁾ Eine Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen würde man sie heute nennen.

des Herzens anderer Menschen auch wider ihren Willen aus der täglichen Konversation zu erkennen« eröffnet die direkt auf die Förderung pietistischer Zwecke gerichtete Thätigkeit. Von dieser geben besonders Zeugnis: »Lectio an sich selbst«, erschienen 1694, und: »Ostergedanken vom Zorn und der bittern Schreibart wider sich selbst«, erschienen 1695. Sie unterscheiden sich wesentlich von allem, was Thomasius bisher geschrieben hat, in erster Linie aber durch den in ihnen herrschenden Ton der Sanftmut und Milde, der deutlich von der sonstigen kecken Satire und dem angreifenden Charakter des Thomasius absticht. Man ist versucht, hier eine Art von Reue und einen Anlauf zur Umkehr anzuerkennen.

Zu den unter pietistischem Einflusse stehenden Werken des Thomasius müssen auch noch die: »Ausübung der Sittenlehre (1696)«, und der »Versuch vom Wesen des Geistes oder Grundlehren sowohl zur natürlichen Wissenschaft als der Sittenlehre« (1699) angesehen werden. Letzteres Werk ist zugleich der einzige Versuch des Thomasius, ein metaphysisches System aufzustellen. Es folgt, wie dies der Pietismus forderte, den Fußstapfen der Mystiker Fludd und Jakob Böhme und polemisiert gegen Cartesius, Gassendi und Spinoza, gegen Physiker und Physiologen, nennt die Worte »Kraft, verborgene Qualität, Anlage«, »Zufluchtsörter der Unwissenheit«, »asyla ignorantiae«, und setzt an deren Stelle das Eingreifen der Gottheit, die göttliche Gnade. Auch gegen Bacon's induktive Methode spricht sich das Buch aus. Zuerst müsse die Regel aufgestellt werden, das Experiment müsse sie bestätigen. Die Regel, das Gesetz aber offenbart uns das Wirken des allgemeinen Weltgeistes, der überall waltet und in den einzelnen Dingen sich verschieden gestaltet.

Das ist theosophisch-mystische Übergangsphilosophie, wie sie im Laufe des 16. Jahrhunderts unter dem Einflusse der Kabbala des Neuplatonismus und der italienischen Mystiker (Pico von Mirandola u. s. w.), insbesondere durch Theophrastus Paracelsus, zur Ausbildung gelangt ist.

Wäre Thomasius auf diesen Bahnen fortgefahren, er

würde uns heute als ein anderer erscheinen, und nicht als der erste Vertreter der Aufklärung in Deutschland.

Indessen sorgte die Entwicklung der pietistischen Bewegung selbst dafür, ihm die Emanzipation von derselben zu ermöglichen.

Vorerst kühlte August Hermann Francke des Thomasius Begeisterung für die gemeinsame Sache ab. Ganz im Gegensatz zu Spener, der mit der wahren Einsicht dessen, was not that, auch die richtige Milde verband, um die pietistische Bewegung in den Bahnen einer gesunden Reaktion gegen den toten Buchstabenglauben und die Macht einer herrschsüchtigen Hierarchie zu halten, war Francke ein zum Fanatismus geneigter, unduldsamer Charakter. Ihm muß, so groß seine Verdienste um die humanitäre Seite des Pietismus und um die Aufbringung von Mitteln zur Herstellung groß angelegter Wohlthätigkeitsanstalten auch waren, ein großer Teil der Schuld dafür beigemessen werden, daß der Pietismus die ihm mit der Aufklärung gemeinsame Basis verlor und zu einer Sekte exaltierter Betbrüder heruntersank.

Zerwürfnisse mit Francke, der es Thomasius übel nahm, daß er im Modekleid, mit Degen und zierlichem Gehänge, wie er sich ausdrückte, das Katheder besteige, und der Gattin des Thomasius den Kleiderluxus in öffentlicher Predigt zum Vorwurf machte, drängten den Verbündeten in erster Linie aus den Kreisen der Pietisten; dann aber wohl auch das höchst sonderbare Treiben, in das der Pietismus bereits um die Wende des Jahrhunderts ausgeartet war.

Es schien, als ob sich seine Anhänger eine Beschreibung Sebastian Franks über die schwärmerischen Sekten seiner Zeit zum Vorbild genommen hätten. »Etliche unter ihnen,« erzählt dieser¹⁾, »wollen, es sei so ein heiliges, einfältiges, unsträfliches, abgestorbenes, vollkommenes Ding um einen Christen, also, daß er nach dem Fleisch nimmer lebe, noch, das auf Erden sei, suchen möge. Deshalb soll und möge ein Christ der Welt nicht mehr leben, nichts weltliches mehr

¹⁾ Chronik, fol. 448 a.

achten, dem gleich gelte sterben als leben, ja dem dießs Leben eine Langeweile sei u. s. w.; der aller Ding nicht schwöre, nicht vor Gericht handle, nicht kriege, keine Waffen trage, der kein weltlich Herrschaft, Zins oder Knecht möge haben, der aller Ding als ein gestorbener Mensch einhergehe, ohne allen Geschmuck, der nichts Eigenes möge haben und nichts mit der Welt gemein, als Gastung, Freudenmahl, Händel, Zunft, Gesellschaft, Wirthschaft, Hochzeit, Tänze u. s. w.«

»Diese wollen, ein Christ möge kein weltlich Amt haben, als ein Potestat sein und Alles, was der Gewalt anlangt u. s. w.«

»Ein Christ soll auch nicht allein keine weltliche Wollust suchen, sondern fliehen und allein in Kreuz, Elend und Armuth sich freuen, das allein suchen, was droben ist und nichts auf Erden, der Nehmen als Geben, Sterben als Leben, Mangel als Haben, Armuth als Reichthum achte, der hab, als hab er nicht. Ja der der Welt also gestorben sei, daß er unempfindlich sei worden nach dem Fleisch, dem alles gleich gelte, in dem enig Sünd, Eifer, Zank, böse Lust nicht statt hab; ob es sich im Fleisch schon rege, soll es von dem Geist verzehret und verdunkelt werden und die Sünde nicht auf lassen kommen.« So der Chronist des 16. Jahrhunderts.

Ähnlich den hier von Sebastian Frank geschilderten Anabaptisten und Züricher Wiedertäufern, die in schmutzigen zerlumpten Kleidern, in Sack und Asche, mit Stricken umgürtet, einhergingen und unaufhörlich riefen: »Wehe! wehe! über Zürich!«, kamen auch die Pietisten schließlic zu dem Glauben, ihre innere Wiedergeburt durch äußere Zeichen, in Haltung, Sprache und Kleidung, kund thun zu müssen.

Aber noch zu andern Ausschreitungen führte diese ursprünglich als Opposition gegen den Mißbrauch der Gnadenmittel gedachte innere Heiligung und die im Interesse wahrer Herzensfreudigkeit geplante Abschließung von den allgemeinen religiösen Übungen. Man suchte nach sichtbaren äußeren Zeichen, durch welche Gott sein besonderes Wohlgefallen für die Auserwählten kund gab; natürlich fand man sie auch. Die wunderbaren Erweckungen kamen nun in die Mode,

Wunder geschahen wieder, blutschwitzende Jungfrauen und Gespensterseher tauchten im Gefolge der Pietisten auf.

Die Abschließung dagegen führte zur überschwenglichen Frömmigkeit und Betbrüderschaft einerseits, zur Verachtung der Welt und derer, die sich in derselben bewegten andererseits. Die Studenten blieben von den Vorlesungen aus, die Männer vernachlässigten ihre Geschäfte, die Frauen ihre Wirtschaft, alles im Interesse des Besuches der frommen Konventikel. Die Zuwendung zum Himmlischen und die Flucht aus dem Irdischen, welche die pietistischen Lehrer predigten, führten nicht nur zur Verpönung jeder, auch der unschuldigsten Freude und Lustbarkeit, sondern auch zur offen ausgesprochenen Verachtung von Kunst und Wissenschaft.

Wenn Sebastian Frank weiter erzählt, es gab unter den religiösen Schwärmern auch eine Partei, welche die Idee von einer göttlichen Offenbarung in jedem Menschen in materieller Richtung ausgebildet hatte und an diese extravagante Pläne und Hoffnungen knüpfte, und unter dieser Partei nicht wenige, welche erklärten, in Traumgesichten mit Gott zu sprechen, der ihnen seinen Willen verkünde, in solchen Momenten auf die Erde zu stürzen in die gräßlichsten Verzückungen zu geraten, in welchen sie dann zwei oder drei Tage liegen blieben, und, wenn sie wieder zu sich kämen, die wunderbarsten Dinge prophezeiten, und von den Erfahrungen in der anderen Welt erzählten, so hat sich dieser ganze Wahnsinn zum zweiten Male an den Pietisten erfüllt.

Dafs eine Sekte, die zu solcher Überschwänglichkeit gelangt war, dem von Natur aus verständig und nüchtern angelegten Thomasius nicht mehr behagen konnte, ist klar.

So wie er seinerzeit sofort das erfaßt hatte, was die Anfänge der pietistischen Bewegung mit der Aufklärung gemein hatten, so verkannte er auch jetzt nicht, dafs die Ausschreitungen derselben damit in direktem Widerspruche stehen.

Die Aufklärung verlangte Erweiterung des Gesichtskreises des Volkes, Teilnahme an Staat und Recht, sie wies der menschlichen Vernunft die höchste Stufe an, der Pietismus in seiner letzten Ausbildung dagegen begnügte sich, mit Fröm-

migkeit und guten Werken und zeigte sich allem feindselig, was mit dem praktischen Leben in Berührung stand. Er sprach der menschlichen Vernunft alles Kommen aus sich selbst, alles Wissen ohne Gottes Wunder ab.

Mit einem Universitätsprogramm von 1702 schickte Thomasius den Pietisten den förmlichen Absagebrief. Gleichfalls sagte er sich in einer 1705 erschienenen »Klugheitslehre« und in einem Vorwort zu einer von ihm herausgegebenen deutschen Übersetzung von Hugo Grotius': »de iure pacis et belli« (1707) offen und ausdrücklich von Mysticismus und Pietismus los.

Das Buch des englischen Deisten Locke »von dem menschlichen Verstande«, das Thomasius um diese Zeit kennen gelernt hat, mag nicht wenig zu dieser Sinnesänderung beigetragen haben.

III. KAPITEL.

DIE PHILOSOPHIE DES THOMASIIUS.

Inhalt: Thomasius Eklektiker. — Einfluß der Empiriker. — Grundlegung zur Aufklärungsphilosophie. — Geschichtliche Entwicklung dieser Philosophie. — Inhalt der Aufklärungsphilosophie. — Des Thomasius Lehre vom gesunden Menschenverstande. — Dessen Sittenlehre. — Seine Ansichten über die Freiheit des menschlichen Willens. — Die Glückseligkeitstheorie. — Des Thomasius Stellung als Rechtsphilosoph. — Die Vertragstheorie. — Das Naturrecht. — Thomasius' Werk: »*fundamenta iuris naturae et gentium ex sensu communi deducta*«. — Die historische Ansicht vom Rechte. —

Erst nachdem Thomasius die Lösung von den pietistischen Banden vollzogen hatte, konnte er sich frei und seiner Natur gemäß entwickeln.

Wenn wir sowohl die individuellen Züge, die den Philosophen, Juristen und Aufklärer Thomasius auszeichnen, erkennen, als auch seinem Wirken die richtige Stellung inmitten der Strömungen, welche seine Zeit bewegten, anweisen wollen, können wir jener Schriften nicht entraten, die er im Laufe des 18. Jahrhunderts veröffentlicht hat.

Ein flüchtiger Blick auf die Werke philosophischen Inhalts¹⁾ überzeugt uns vorerst, daß Thomasius ein eigenes metaphysisches System nicht aufgestellt hat. Er selbst nennt sich einen Eklektiker und bezeichnet als eklektische Philosophie diejenige, »welche da erfordert, daß man nicht von dem Munde eines einzigen Philosophen dependire oder den

¹⁾ Wir sehen hier von den unter dem Einflusse Böhmes und anderer Mystiker entstandenen Werken ab.

Worten eines einzigen Lehrmeisters sich mit einem Eide verpflichten soll, sondern aus dem Munde und der Schrift allerley Lehrer alles und jedes, was wahr und gut ist, in die Schatzkammer seines Verstandes sammeln müsse und nicht sowol auf die Autorität des Lehrers Reflexion mache, sondern, ob dieser oder jener Lehrpunkt wohl gegründet sei, selbst untersuche, oder auch von dem seinigen etwas hinzuthue und also vielmehr mit seinen eigenen Augen als mit andern sehe«.

Es ist nun gewiß, daß der Eklektiker Thomasius nicht immer das Beste aus den Systemen anderer ausgewählt hat.

Zwar stellte er philosophische Ansichten auf, welche beweisen, daß die Philosophie der englischen Empiriker, eines Baco von Verulam, eines Locke, nicht spurlos an ihm vorübergegangen sei. So z. B. nennt er das Denken ein innerliches Reden von den Bildern, die durch die Bewegung der äußerlichen Körper vermittelt der andern Gliedmaßen dem Gehirn eingedrückt werden und bezeichnet als Wahrheit die Übereinstimmung der Begriffe mit den Dingen der Außenwelt. Ferner unterscheidet er die Existenz der Dinge von deren Wesen; erstere nennt er das Objektive, wodurch der Mensch überhaupt erst inne werde, daß etwas sei, dieses aber die Art und Weise, wie wir die Dinge empfinden. Endlich meint er, daß alle Grundwahrheiten, alle Gesetze durch Abstrahierung des Gemeinsamen aus den einzelnen Dingen entstehen.

Im großen und ganzen jedoch hat Thomasius ebenso wenig wie das Deutschland der damaligen Zeit überhaupt die Bedeutung der empirischen Methode verstanden.

Wenn diese Zeit auch geneigt war, im Bereiche der Mathematik und der Naturwissenschaften den einzelnen Erscheinungen und dem Experimente die Bedeutung von Grundsteinen für das Gebäude der exakten Wissenschaften beizumessen, so nahm sie doch Anstand, einerseits die aus der empirischen Methode notwendig folgende Konsequenz zu ziehen, daß in der Natur jede Zweckthätigkeit ausgeschlossen sei, andererseits diese Methode auch auf das psychische Gebiet zu

übertragen. Es ist richtig, man machte Opposition gegen den Autoritätsglauben und appellierte an die eigene Vernunft; aber man that damit doch nichts anderes, als daß man an die Stelle fremder die eigene Autorität setzte.

So beschränkte sich denn die philosophische Thätigkeit des Thomasius darauf, daß er alle die Ansichten, welche die aufgeklärten, aber noch ganz teleologisch geschulten Geister seiner Zeit über die Art und Weise, wie im Gegensatze zur orthodoxen Lehre Glauben, Wissen und Leben einzurichten sei, zusammenfaßte, verbreitete und dadurch den Grund zur deutschen Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts legte. Auch die Wurzeln dieser Philosophie reichen in jene Zeit zurück, in der der menschliche Geist, der scholastischen Fesseln überdrüssig, nach freiem und selbständigem Regen zu trachten begann. Die erste Form, unter der die Opposition gegen die Autorität auf dem Gebiete der Philosophie in die Erscheinung trat, war die der Theosophie.

Nicolaus von Cusa, Theophrastus Paracelsus und Sebastian Frank sind ihre deutschen Vertreter. Diese Theosophie hat sich insofern in Gegensatz zur Philosophie der Scholastik gesetzt, als sie sich einerseits den Flug ihrer Gedanken nicht durch das Joch des Dogmas hemmen liefs, andererseits den Aristoteles, wenigstens in der von der mittelalterlichen Kirche überlieferten verkümmerten Form, verwarf.

Dabei war es aber durchaus im Geiste der Reformationszeit, der in Deutschland wenigstens das Vorwiegen der religiösen Interessen sein Gepräge aufgedrückt hat, gelegen, daß die Philosophie dieser Zeit die höchsten metaphysischen Probleme, denen ihrem Wesen nach eine religiöse Seite inneohnt, zum Gegenstande ihres Studiums wählte. Andererseits aber konnte sie auch jenem Zuge des neuen Zeitalters, welcher die Menschheit von ekstatischer Versenkung in Gott und weltflüchtiger Askese zur Betrachtung und zum Genusse der Erde, ihrer Schönheit und ihrer Freuden geführt hat, nicht widerstehen.

So verband sich in der Philosophie des 16. Jahrhunderts mit der Spekulation über Gott, Seele und Unsterblichkeit die

Forschung über Wesen und Dauer der Materie, Grund und Zweck alles Daseins, Stellung des Menschen in der Natur zu einem eigentümlichen Gesamtbilde. In diesem zeigt sich uns die von der Gottheit erfüllte, ja mit ihr identische, vergöttlichte Natur sowohl, als auch die durch die Gestirne und geheimnisvollen Kräfte auf die Erde und ihre Bewohner wirkende, in ihr wohnende, verweltlichte Gottheit — Mikro- und Makrokosmos¹⁾.

Die Theosophie ist, nachdem aus der Reformation der Protestantismus, aus den volkstümlichen Bestrebungen eine neue Kirche geworden war, wie so vieles andere, das in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts zu keimen begonnen hatte, zu Grunde gegangen. Die Philosophie hat sich eine Rückbildung gefallen lassen müssen, sie ist wieder scholastisch geworden, wenn auch protestantisch-scholastisch.

Melanchthon war nun ihr Lehrer; sie ist wieder in den Dienst der Kirche getreten.

Pastoren, Superintendenten, Hofprediger und die orthodoxen Universitäten teilten sie in vorsichtig gewählten Portionen an die Eingeweihten aus. Das Volk brauchte natürlich von Philosophie überhaupt nichts zu wissen.

So hatte auch die Philosophie das Gewand der protestantischen Orthodoxie angezogen. In einer Zeit, in der das ganze geistige Leben versumpft war, konnte sie allein nicht blühen. Sobald sich aber gegen diese Zustände die allgemeine Opposition zu regen begann, erinnerte sich auch die Philosophie wieder, daß sie vor nicht allzulanger Zeit unabhängig von Dogma und Kirche ihre eigenen Wege gegangen sei. Aber nicht nur die Auserwählten, die Gelehrten, sollten jetzt jene Wege gehen, auch das Volk soll zu philosophischem Denken herangezogen werden. Das ist der historisch entwickelte Gedanke der Aufklärungsphilosophie. Trägt die

1) Dieser Philosophie, welche ihre Vorbilder in den Neuplatonikern und der Kabbala hat, war kein Problem zu tief, keine Aufgabe zu groß, als daß des Menschen Geist sie nicht hätte ergründen und lösen können.

Titanismus ist das Zeichen, unter dem die Menschheit der Renaissance in den Kampf zog, der Zauberer Faust ist ihr Symbol.

zünftige Katheder-Philosophie ihre Weisheitslehre in schwer verständlichen, fremdsprachlichen Perioden vor, verwirrt sie die einfachsten Dinge durch spitzfindige Dialektik, ist ihr ganzer Inhalt nur auf das Metaphysische, das Übersinnliche, gerichtet, so soll die neue Philosophie in gemeinverständlicher Rede, in der Muttersprache, den wissbegierigen Hörern jedes Alters, Standes und Geschlechtes die nötige Anleitung geben, wie man zum Genusse des Lebens und zur Zufriedenheit gelangen könne, ohne dadurch dem Teufel zu verfallen. Beriefen sich die Scholastiker auf Aristoteles als die einzige unfehlbare, weil mit dem Dogma übereinstimmende Quelle, so behaupteten die neuen Männer, die menschliche Vernunft bedürfe in philosophischen Dingen keiner Autorität, sie vermöge aus sich selbst auf die richtige Frage die richtige Antwort zu geben. Der Titanismus der Renaissance-Zeit und die Philosophie der Aufklärer entsprangen derselben Wurzel, der Opposition gegen die scholastische, kirchlich-orthodoxe Richtung. Doch ist der Titanismus des 16. Jahrhunderts weiter gegangen.

Sein Programm lautete: »Nichts ist dem Menschen unerreichbar«.

Die Aufklärer folgerten: »Was erreichbar ist, ist es durch die menschliche Vernunft. Die einzige Quelle des Wissens ist der gesunde Menschenverstand, wie die einzige des Glaubens die Offenbarung. Worüber die menschliche Vernunft keinen Aufschluß giebt, das kann nicht begriffen werden. Die Vernunft giebt aber über alles Auskunft, was wir zu wissen brauchen, was nützt, was zur Glückseligkeit notwendig ist. Mehr wissen zu wollen, ist unnütz«.

In diesen Geleisen bewegt sich nun ausschliesslich auch die Philosophie des Thomasius.

Die Wissenschaft, sagt er, hat einen doppelten Zweck, sie dient entweder zur Erreichung der ewigen Glückseligkeit, das ist die Theologie, oder sie zielt auf zeitliches Wohlergehen. Dahin gehören die drei übrigen Fakultäten.

Diese übrigen Fakultäten sind entweder instrumentales, das sind solche, welche andern Fakultäten zu Gebote stehen,

oder principales, welche sich von den andern bedienen lassen. Zu den ersteren gehört die Philosophie. Diese wird aus der Vernunft allein abgeleitet, sie ist also diejenige Wissenschaft, welche Gott sowohl als seine Kreaturen, das natürliche als das sittliche Thun nach dem Lichte der Vernunft betrachtet und die Ursachen zum Nutzen des menschlichen Geschlechtes untersucht.

Es ist ein Irrtum, die Theologie, welche allein auf der Offenbarung beruht, mit der Philosophie, welche sich allein auf der Vernunft aufbaut, in Verbindung zu bringen. In zwei Richtungen hat sich dieser Fehlgriff bisher geltend gemacht. Erstens wurden aus den principiis revelationis solche Schlüsse der Dinge hergeleitet, deren Erkenntnis nur von dem Lichte der Natur abhängt, ferner wurden von dem principio rationis die Schlüsse der Geheimnisse des Glaubens entnommen.

An anderen Orten erklärt Thomasius die gesunde Vernunft als die einzige Quelle aller irdischen Erkenntnis. Gesunde Vernunft ist ihm aber die Summe aller derjenigen Überzeugungen, welche sich einem jeden auch ohne genauere Untersuchung ergeben, oder sich ihm wenigstens ohne viel Mühe beibringen lassen.

Es giebt Grundwahrheiten, sagt er, die keines Beweises fähig sind und bedürfen, die von selbst von jedem eingesehen werden müssen. Was sich aus diesen Grundwahrheiten ergibt, ist alles Wahrheit. Weil die Grundwahrheit von jedem eingesehen wird, gilt der Satz: »Was mit des Menschen Vernunft übereinstimmt, das ist wahr«. Hat doch schon Descartes der Seele gewisse ihr angeborne Urbegriffe und Urwahrheiten zugeschrieben, deren Charakteristikon die Unzweifelhaftigkeit ist.

Mit Rücksicht auf die Selbstverständlichkeit der Vernunftwahrheiten begnügt sich die Darstellung des Thomasius damit, alles auf die einfachste, in die Sinne fallende Weise zu erklären und fragt nicht viel, ob für die Erklärung wohl auch ein zureichender innerer Grund vorhanden sei. So spricht er einmal von moralischen Ausdünstungen, welche

von den Dingen ausströmen und unseren Sinn berühren und denkt dabei an den Einfluß, welchen gewisse Menschen und bestimmte Erscheinungen auf unsern Willen ausüben.

Sowie die Philosophie des gesunden Menschenverstandes die menschliche Vernunft als die Grundlage alles Wissens erklärt, so setzt sie als den Zweck aller Philosophie die menschliche Glückseligkeit. Die Gelehrtheit galt dieser Zeit als eine Erkenntnis, durch welche der Mensch das Wahre von dem Falschen, das Gute von dem Bösen zu unterscheiden vermag, um seine und anderer Wohlfahrt im gemeinen Leben und Wandel zu befördern, und schon Hobbes erklärt als Zweck der Philosophie, daß wir die Wirkungen voraussehen und sie zum Gebrauche für das Leben verwenden können. Es ist klar, daß eine solche auf die Beförderung der irdischen Glückseligkeit gerichtete Philosophie sich vorzüglich mit den Gesetzen für das Handeln, mit der Ethik, befassen mußte.

Keineswegs aber hat es auch nur einer der Vertreter dieser Philosophie in Deutschland versucht, für die Handlungen des Menschen ein oberstes gemeinsames Sittengesetz zu suchen.

Von einem Standpunkte, wie ihn auf diesem Gebiete etwa bereits Baco von Verulam einnahm, der das gemeinnützige Handeln als die erste Pflicht des Menschen definiert, in der allein die Ausübung der Tugend bestehe, ist bei der deutschen Aufklärungsphilosophie und besonders bei Thomasius keine Rede. Wenn er auch hier und da die Regeln der Sittenlehre unter prinzipielle Gesichtspunkte zu bringen versucht, so von der Sittenlehre sagt, sie weise dem Menschen den Weg von der Bestialität zum Menschentum, oder die Ethik als die »Lehre und Anweisung« bezeichnet, »wie ein Mensch seine Affekte gouverniren soll, damit dieselben nicht vermögend werden, ihn zu etwas, so den Gesetzen zuwider wäre, aufzureitzen«, oder wenn er endlich als das Ziel aller menschlichen Thätigkeit, als das höchste aller menschlichen Güter eine gemäßigte Fröhlichkeit als deutliches Merkmal der innern Gemütsruhe bezeichnet, so sind dies doch nur Anläufe, über die seine Sitten- oder, wie sie Thomasius be-

zeichnend nennt, seine Klugheitslehre nicht hinausgekommen ist.

Stets schwebt ihm vor, daß es die Aufgabe des Philosophen sei, allen Lernbegierigen ohne Unterschied des Geschlechtes, des Standes und Berufes Ratschläge an die Hand zu geben, wie sie sich dieses Leben einzurichten haben, um gut durchzukommen. Er selbst sagt deshalb, daß seine Klugheitslehre in kein System gebracht, in keine Disziplin oder Wissenschaft zusammengefaßt werden könne. Da das menschliche Leben reich an regellosen Zufällen und unvorhergesehenen Ereignissen ist, so hat auch die Philosophie lediglich die Aufgabe, als Richtschnur für dieses Leben »unzählig viele Regeln nach der Anzahl aller vorkommenden Umstände« zu enthalten. Aber es giebt, so tröstet sich Thomasius, etliche wenige allgemeine Regeln, welche die Eigenschaft haben, daß alles verkehrt gehe, wenn sie nicht beobachtet werden.

Diese kurzen, deutlichen und aus der Sache selbst ungezwungen fließenden Regeln zu suchen, bezeichnet er als die Aufgabe seiner, ja jeder Philosophie.

Seine dahin gehenden Bemerkungen nun sind in allen philosophischen Werken zerstreut. Es kann keine Rede davon sein, daß sie auf Vollständigkeit oder auf unbestrittene Gültigkeit Anspruch machen dürfen. Charakteristisch ist allen, daß ihnen nicht etwa ein ideales, auf dem Begriffe der Pflicht, vor der alle andern Rücksichten zurücktreten, beruhendes Sittengesetz als Zweck vorschwebt, zu dessen Verwirklichung sie dienen sollen, sondern daß sie sichtlich bestrebt sind, das eigene Wohlergehen mit den Interessen der Gesamtheit, aber mit mehr Rücksicht auf das liebe Ich, in Einklang zu bringen. Als oberstes Sittengesetz könnte aus ihnen allenfalls der Satz gezogen werden: »Suche dich so gut als möglich in allen Lagen zurechtzufinden, allem die bessere Seite abzugewinnen«. Daß einem solchen Sittengesetze eine gute Dosis Frivolität inne wohnt, ist begreiflich.

Von diesen Klugheitsregeln seien einige erwähnt: »Man soll sich sehr wenig vornehmen oder doch nicht viel, gleich-

wol aber etwas, was aber, wird sich täglich finden;«
ferner:

»Man soll nichts anfangen, dabey man sich einiger Hindernisse von andern zu besorgen habe, oder was man nicht vollführen könne.«; eine andere:

»Man muß im Buche der menschlichen Natur studiren, ohne welches alle ührige Gelehrsamkeit nichts tauget, doch soll man die anderen Studia nicht verachten, sondern zum täglichen Nutzen anwenden.«; oder:

»Höchst vollkommene Menschen bestehen nur in der Einbildung, man soll die Natur des Menschen in dem Menschen suchen, wie er wirklich ist.«; ferner:

»Ein Weiser bringet sein Leben nicht mit Speculiren, sondern mit Thun und Arbeiten zu. Wer nichts thut, thut auch nichts gutes, sondern faullenzet.«; oder:

»Ein kluger Mann muß auch mit der Beihülfe der Narren zufrieden sein, wenn er keinen Weisen finden kann.«

»Der Kluge aber wird die Thoren dadurch ihm zu helfen bewegen, daß er sich nach ihrem Naturell richtet und ihnen die Meinung beibringet, daß, wenn sie ihm ihren Dienst nicht versagen, er ihnen auch zu dem, wornach sie trachten, leicht verhelfen werde; nämlich zu Lust und Vergnügen, wenn sie wollüstig, zu Ruhm und Respekt, wenn sie ehrgeizig und zu reichem Gewinn, wenn sie geldgierig sind. Denn ein Narr wird dem Weisen niemals beispringen, als wenn er dabei seinen eigenen Nutzen siehet.«

Solchen allgemeinen Regeln folgen dann Ratschläge, wie man sich, will man sich zu den Klugen rechnen, in den einzelnen Lebensverhältnissen zu benehmen habe. Des Thomasius Klugheitslehre sagt uns, wie man mit Höher- und Niedergestellten, mit Personen desselben Geschlechtes und denen des anderen zu verkehren habe. Speziell, was das Benehmen den Frauen gegenüber anlangt, so soll man, meint Thomasius, dem weiblichen Geschlechte allerdings seine Ehre geben, die Frau aber soll nichts weniger auch dem Manne Ehrerbietung und Gehorsam leisten.

Dem Ehemann rät Thomasius, »sich wohl in Acht zu

nehmen, daß er die gute Art und das Gemüth seiner Gattin nicht selbst verderbe. Ändert sich die Frau aber ohne sein Zuthun und verfallt ohne diess auf den Weg der Thorheit, so soll er vorerst sehen, ob er nicht durch Kaltsinnigkeit und stille Geduld ihren Unarten steuern könne«.

»Bleibet sie aber in ihrer Hartnäckigkeit und fällt ihm allzu unerträglich, so mag er sich von ihr scheiden, weil doch nichts in der gesunden und allen Menschen innewohnenden Vernunft mehr gegründet ist, als daß Leute, die einander nicht dulden können, von einander gehen. Versagen die Gesetze des Landes die Scheidung, so muß man mit dem bösen Weibe sich eben abfinden, so gut es geht. Ist sie zänkisch, jage man ihr Furcht ein; ist sie ehrgeizig und mächtig, so schweige man still und zeige ihr, daß man ihr Gewäsch nicht achte; ist sie versoffen, säuisch, verschwenderisch, entziehe man ihr die Mittel hiezu, laß es ihr aber an nöthiger Versorgung nicht fehlen; bricht sie die Treue, so tröste dich damit, daß die Thorheit und das Laster nicht auf deiner, sondern auf ihrer Seite ist, warte, bis sie stirbt und danke Gott, daß du ihrer los bist. Dann übereile dich aber auch nicht mit einer anderen Heirat. Wer für sich allein lebet, hat zwar weniger Vergnügen, aber auch weniger Verdrufs!« Für den Fall, als man genötigt wird, sein Recht im Klagswege zu suchen, stellt Thomasius zwei Hauptregeln auf.

Die eine lautet: »Ein magerer Vergleich ist besser, als ein fettes Urtheil.«; die zweite:

»Man muß den Richter bei gutem Geist erhalten und wo's nöthig ist, das Geld nicht achten.«

Die Philosophie des gesunden Menschenverstandes, also auch die Lehre des Thomasius, steht — das ist nicht zu verkennen, — wenigstens in einer Richtung im schroffen Gegensatze zum Luthertum. Wenn die menschliche Vernunft die ausschließliche Quelle aller menschlichen Weisheit, alles menschlichen Denkens und Handelns ist, so muß auch der menschliche Wille unter ihrer Herrschaft stehen. Nun ist die menschliche Vernunft, besonders auf letzterem Ge-

biete, unfehlbar, denn alle die Regeln für das menschliche Handeln, welche aus ihr fließen, sind so, daß sie von allen eingesehen werden können. Jeder, dessen Vernunft nicht aus irgend welchen Gründen verdorben erscheint, ist fähig, Gut und Böse, Tugend und Laster zu unterscheiden und zwischen beiden zu wählen. Jedes Vernünftigen Wille ist also frei. Dies ist die aus den Prinzipien dieser Philosophie notwendig folgende Wahrheit. Nun lehrt aber die Religion Luthers die absolute Sündhaftigkeit des Menschen, seine ausschließliche Rechtfertigung durch das Erlösungswerk und den Glauben hieran, also die Unfreiheit des menschlichen Willens.

Thomasius war nun aber, wenn auch ein Feind der Orthodoxie, doch ein gläubiger Protestant, der auf das Evangelium schwur und die Autorität Luthers in religiösen Dingen anerkannte. Aus diesem Zwiespalt erklärt sich das beständige Schwanken der Ansichten des Thomasius über den menschlichen Willen, Ansichten, welchen er in einem Buche über die Sittenlehre nolens volens Ausdruck geben mußte.

Während er an einem Orte behauptet, der Verstand lenke den Willen, die Bildung mache besser, und dem menschlichen Willen stehe es frei, der besseren Einsicht zu folgen, oder auch nicht, verteidigt er an einem anderen Orte die Unfreiheit des Willens aus Luthers Gründen. Schließlich aber gelangt er, da er die Konsequenzen dieser Unfreiheit, das Überflüssigwerden seiner ganzen Sittenlehre, aller Zurechnung und aller Gerechtigkeit, doch nicht zu ziehen wagte, zu dem vermittelnden Ausspruche, daß der Wille vermöge des Gewissens zwar die Macht habe, sich vor dem Schlechterwerden zu schützen, sich auf dem Standpunkt zu erhalten, auf dem er sich befinde, daß aber das Besserwerden nicht von dem Willen des Menschen abhängt!

Die Glückseligkeitstheorie hat auf dem Gebiete der praktischen Philosophie mit Thomasius ihre Herrschaft in Deutschland angetreten und sie durch fast ein Jahrhundert behauptet. Sie ist zu erklären aus der Opposition gegen eine Richtung, welche zur Vernachlässigung aller Lebensbeziehungen geführt

hat und der menschlichen Natur mit Dogmen und Betübungen Genüge zu thun vermeinte.

Erst vor der Kant'schen Sittenlehre, jener Lehre, welche die Gesetze für das menschliche Handeln von der absolut notwendigen Beschränkung des Individuums im Interesse der Gesamtheit ausgehen liefs und diesen Gesichtspunkt als oberstes Sittengesetz dem menschlichen Verstande einpflanzte, streckte sie die Waffen! —

Aus blutigen Kämpfen und Umwälzungen zwischen nationalen Rechtsinstituten einerseits und königlichem Absolutismus andererseits sind erstere als Sieger hervorgegangen. — Wir sprechen von England. Der letzte Stuart wurde vertrieben, und an die Stelle des letzten absoluten Herrschers trat der erste konstitutionelle, Wilhelm von Oranien. Mit ihm schlossen die Vertreter der Nation einen neuen Staatsvertrag, durch welchen die Rechte des Thrones und des Volkes begrenzt und sichergestellt waren. »Indem das Königthum den Thron aus der Hand des Parlamentes annahm,« sagt Gervinus¹⁾, »verzichtete es auf die Fabel seines göttlichen Ursprunges, die ihm ein besonderes, über andere Rechte erhabenes Recht verlieh.«

Zu dieser »Revolution« hat John Locke den Kommentar geschrieben. 1690 erschien sein epochemachendes Werk »On civil government«.

Gleich Grotius und Pufendorf nimmt Locke einen Naturzustand an, in welchem es kein Recht und keinen Staat gab. In diesem war der Einzelwille Gesetz, wenn er mit der Macht, sich Geltung zu verschaffen, versehen war. Einen Herrn über sich kannte er nicht, es gab keine Unterordnung, nicht Zwang, wenigstens nicht berechtigten, und nicht Strafe.

Das dem Menschen eingepflanzte Bedürfnis der Ordnung führte zur Gründung der Gesellschaft, des Staates und Rechtes, einer bewußten, vertragsmässig statuierten Beschränkung des individuellen Beliebens, die aber die sogenannten Natur- oder

¹⁾ Gervinus, Vorrede zur Geschichte des 19. Jahrhunderts.

Menschenrechte, welche dem Menschen angeboren und unveräußerlich sind, achtete.

Dieser Gesellschaftsvertrag stellte das Recht der Entscheidung in allen Fällen, auch in Sachen des Privatrechtes, zum Beispiel des Eigentums, in Form der Gesetzgebung der Majorität der bürgerlichen Gesellschaft anheim, überließ es aber jedem, aus der Gesellschaft auszutreten, den Vertrag zu kündigen.

Auch die vollziehende Gewalt ist eine vertragsmäßige, sie ist deshalb an die von der Gesellschaft gegebenen Gesetze, ja an den Willen der Majorität gebunden. Übertritt sie diese Gesetze, ignoriert sie den Majoritätswillen, so ist die Gesellschaft des Gehorsams entbunden und nimmt die Gewalt, die sie dem Herrscher übertragen, in ihre Hände zurück.

Die Ideen Lockes über die Entstehung von Recht und Staat finden sich wohl schon in Grotius und Pufendorfs rechtsphilosophischen Werken. Auch diese gehen von der Annahme aus, daß im Urzustand vor der Gründung der Staaten nur das dem Menschen angeborene Recht, das Vernunft- oder Naturrecht, das ist der Inbegriff bestimmter, aus seiner Stellung in der Schöpfung und der Gleichheit aller Menschen folgender individueller Berechtigungen allgemeine stillschweigende Anerkennung fand. Selbst die scholastische Rechtsphilosophie stimmte mit diesen Sätzen insofern überein, als sie lehrte, daß bis zum Sündenfalle ein paradiesischer Zustand geherrscht hat, daß erst durch diesen der Kampf aller gegen alle entbrannte, zu dessen Beilegung dann Recht und Staat notwendig wurden.

Die scholastische Lehre einerseits, und Grotius und Pufendorf ebenso wie Locke andererseits gingen erst dort auseinander, wo es sich um die Frage des Überganges aus dem rechtlosen Zustand in den der Gesellschaft handelt. Während die Kirche diesen Übergang durch ein direktes Eingreifen der Gottheit, durch göttliche Offenbarung und Gesetzgebung, endlich durch göttliche Einsetzung aller weltlichen Obrigkeit bewerkstelligen läßt, war nach Ansicht der genannten Refor-

matores die Basis dieses Überganges der Gesellschaftsvertrag. Er brachte die Beschränkung der Einzelmacht zu Gunsten des Gesamtinteresses in gesetzliche positive Normen und übertrug deren Wahrung der mit Zwangsbefugnis versehenen Obrigkeit, wobei jedoch das ausgeprägte, individuellen Charakter tragende Naturrecht neben dem positiven Gesetze ausdrückliche Anerkennung zu finden habe. In dieser Anerkennung eines Naturrechtes neben dem positiven Rechte und in der Ablösung des positiven Rechtes von der theologischen Grundlage liegt die Bedeutung der neuen Lehre für die Geschichte der Rechtsphilosophie, liegt zugleich aber auch die Erklärung der Wirkung, die diese Lehre auf die Zeitgenossen ausübte. Grotius basierte auf das Naturrecht das Völkerrecht. Die Greuel der Kriege, deren Zeitgenosse er war, mögen in ihm die Frage erweckt haben, ob denn die Macht des Siegers über Leib und Eigentum eine unbeschränkte sei, und ob es keine Erwägung gebe, welche im Interesse der Kultur und Humanität die Rechte der Kriegführenden in gewisse Schranken weise und ihnen wenigstens vom Standpunkte eines ungeschriebenen Rechtes aus gebiete, das Übel des Krieges auf das notwendigste zu beschränken. Er fand dieses Recht in einer Summe von Sätzen, welche der menschlichen Vernunft eingegraben und aus dem dem Menschen innewohnenden Geselligkeitstriebe entsprungen sein sollen.

Von dem Rechte, welches im Verkehre der Völker unter einander gilt, gelangte Grotius zum öffentlichen Rechte überhaupt und mit demselben zur Annahme eines ausdrücklichen oder stillschweigenden, zugleich aber — und hier unterscheidet sich Locke von ihm und Pufendorf — unwiderruflichen Staatsvertrages, der den aktiven Widerstand gegen die einmal bestimmten Obrigkeiten — einige Fälle der *summa necessitas* ausgenommen — ausschliesse.

Samuel Pufendorf baut, dem Grotius folgend, in seinen Werken »*de iure naturae et gentium libri octo*« (1672) und »*de officio hominis et civis*« (1693) das Recht auf dem Geselligkeitstriebe auf, der jedoch wieder nur das Beste des ein-

zeln befördere und stellt sich hiermit offen auf den Standpunkt der Glückseligkeitslehre.

Sie beherrschte von nun an durch mehr als ein Jahrhundert auch das Staatsrecht und die Philosophie.

Der Wunsch, glücklich zu sein, also der Egoismus führt nach Pufendorf zur Gesellschaft, diese zum Recht. Unter Recht versteht Pufendorf ebensowohl die innere als äußere Friedensordnung, den Inbegriff der erzwingbaren und nicht erzwingbaren Pflichten, Recht im engeren Sinne und Moral. Auch Pufendorf nimmt, wie Grotius, einen dem Rechtszustand vorausgehenden Naturzustand an, in dem — im Gegensatz zur Lehre Hobbes', der diesen Naturzustand als einen Krieg aller gegen alle bezeichnet — jeder aus freien Stücken nur das thut, was dem andern nicht schadet, somit einen Naturzustand allgemeiner Freiheit und Gleichheit. Er hat Rousseau vorausgeahnt. Die Bedeutung Pufendorfs beruht aber ferner darauf, daß er das Recht auf weltliche Grundlagen stellte und in strenger Verfolgung der aus dem weltlichen Ursprunge des Rechtes gezogenen Konsequenzen der Kirche, als etwas Geistigem, jede Berechtigung zur Herrschaft im Staate abspricht.

Das Aussprechen eines solchen Grundsatzes war von der größten Tragweite zu einer Zeit, in der weltlicher Despotismus und kirchliche Orthodoxie die Landesfürsten und die Universitäten, kurzum alle Macht in Händen hatten.

Zu jenem andern Grundsatz von der Berechtigung der Revolution, den der englische Staatsrechtslehrer als die wissenschaftliche Sanktion wirklicher Ereignisse verkündet hatte, ist auch Pufendorf nicht gelangt, obwohl die Theorie vom Rechts- und Staatsvertrage, zu dessen eifrigsten und genialsten Verfechtern ja auch Pufendorf zählt, notwendig zum freien Selbstbestimmungsrechte des Volkes führen mußte.

In Deutschland ist die Geschichte eben seit jeher einen langsameren Schritt gewandelt als anderswo. Zwar drängte sich auch den größten Geistern des 17. Jahrhunderts in Deutschland bei Betrachtung der Greuel eines dreißigjährigen Religionskrieges die Frage auf, ob denn in einer Idee, welche

Völker und Staaten entzweit und ihnen die Waffen zu ihrer Verfechtung in die Hand drückt, die Grundlagen einer Friedensordnung gesucht werden können, und ob, wenn die bestehenden Gesetze solche Kämpfe nicht verhindern, ja sie vielmehr befördern, nicht noch ein ungeschriebenes Recht existiere, welches die Menschen sich vertragen heißt. Indessen machte doch gerade die Betrachtung solcher Kriegsgreuel und Völkerwirren und die Mangelhaftigkeit der Gesetze die Notwendigkeit einer starken Hand doppelt fühlbar. Und wenn diese größten Geister dann, zurückgreifend in eine nicht allzuferne Zeit, die Ansicht von der Selbstherrlichkeit der menschlichen Vernunft aus dem Gefühle der eigenen Kraft und dem Wunsche nach irdischem Glücke und Behagen sich entwickeln und aus dieser Entwicklung die Idee eines von Religion und Kirche unabhängigen, dieser Erde zugewendeten Menschentums emporsteigen sahen, so stieg doch zugleich auch das Bild der sich kräftigenden, zusammenschließenden Territorialhoheit aus dem Schoße der Vergangenheit mit empor. Hierin ist wohl auch der Grund zu sehen, daß das Deutschland des 17. Jahrhunderts einen Angriff gegen das absolute Gottesgnadentum nicht unternahm.

Bonmots, wie das des Philosophen Leibniz, es sei gut, wenn die Fürsten überzeugt sind, daß die Völker das Recht des Widerstandes haben, und die Völker, daß sie es nicht haben, können wohl als ernste Angriffe nicht gelten.

Wenn aber an einem Deutschen die Staatsrechtslehre der Engländer auch in dieser Beziehung nicht ganz spurlos vorübergegangen ist, so war es Christian Thomasius. Auch er ist zwar nicht dahin gelangt, eine Konstitution zu fordern und das Recht der Revolution zu predigen, aber er hat es offen ausgesprochen, daß schon vermöge der Grundsätze des Naturrechtes die Macht der Fürsten in gewissen Dingen ihre Grenzen habe.

Ehe wir aber zur Betrachtung der diesbezüglichen Wirksamkeit des Thomasius gelangen, müssen wir untersuchen, welche Stellung Thomasius als Rechtsphilosoph überhaupt seiner Zeit gegenüber eingenommen hat.

Praktische Erwägungen mögen vor allen andern Thomasius bewogen haben, sich der neuen Lehre von einem Naturrechte anzuschließen und dieselbe weiter auszubilden.

Thomasius' Naturrecht beruht in Übereinstimmung mit seiner Philosophie des gesunden Menschenverstandes auf der Annahme einer allen Menschen angeborenen, also instinktiven Fähigkeit des Erkennens und Unterscheidens, so daß also eine Summe von bestimmten Erscheinungen und Zuständen von allen Menschen für Recht, eine andere Summe für Unrecht erkannt werde.

Diese Fähigkeit besaß die Menschheit demnach schon im Naturzustande, als es noch kein vertragsmäßiges geschriebenes Recht gab. Zu den angeborenen Menschenrechten zählt Thomasius beispielsweise die Befugnis, jeden unberechtigten, auch den geringsten Angriff mit allen, auch den schärfsten Mitteln, selbst dem Totschlag, abzuwehren. Diese Thomasius'sche Lehre ist heutzutage und wohl nicht mit Unrecht als Totschlagsmoral verschrieen, ihr hoher Wert aber für eine Zeit, in der mit der schrankenlosen Willkür der Vornehmen und Mächtigen die Speichelleckerei und Niedertracht des Volkes Hand in Hand ging, darf trotzdem nicht verkannt werden. Das Werk, in welchem Thomasius seine an verschiedenen Orten und in verschiedener Art veröffentlichten rechtsphilosophischen Ansichten im Zusammenhang und in Gestalt eines förmlichen Systems entwickelt, erschien 1705 unter dem Titel »*fundamenta iuris naturae et gentium ex sensu communi deducta*« und ist unter dem Eindrucke der Locke'schen Philosophie entstanden.

Der Naturzustand, lehrt des Thomasius' Buch, bietet ein Bild des Friedens und des Krieges, freiwillige Anerkennung der anderen Persönlichkeit nebst erzwungener Machtsphäre. Die egoistische Natur des Menschen jedoch läßt die freiwillige Anerkennung fremden Rechtes immer seltener werden; gegenseitige Verhetzung führt schließlich zum Krieg aller gegen alle. Das Bedürfnis nach Ruhe und Frieden und dem hierdurch bedingten Zusammenleben läßt mit der Zustimmung aller die »Bestorganisierten« als Gesetzgeber auftreten.

Die Bestorganisierten sind aber diejenigen, in welchen die drei Grundtriebe der menschlichen Natur, das Bestreben, lang und glücklich zu leben, die Furcht vor Tod und Schmerz und das Verlangen nach körperlichen Genüssen am glücklichsten gemischt sind. Zweck ihres Auftretens als Gesetzgeber und Motiv der Gesetzgebung ist, ein glückliches und langes Leben aller herbeizuführen. Glücklich aber ist das Leben, wenn es gerecht (*iustum*), anständig (*decorum*) und ehrbar (*honestum*) ist.

Der Gerechte thut keinem andern das, wovon er nicht wünscht, daß der andere es ihm thue. Der Anständige thut dem andern das, wovon er wünscht, daß er es ihm thue, der Ehrbare thut sich selbst das, was der andere sich selbst thut, und was er an ihm lóblich findet.

Die Lehre von der Gerechtigkeit ist das Naturrecht, die Lehre von der Anständigkeit die Politik, die Lehre von der Ehrbarkeit die Ethik. Die Gesetze über *iustum* und *decorum* nennt Thomasius auch die Gesetze des äußeren, die über *honestum* die des inneren Friedens. Mit den ersteren ist die Gewalt verbunden, jedoch nur für die Thoren, die Weisen bedürfen nur des Rates.

In dieser Einteilung hat die Religion keinen Platz, sie fällt nach Thomasius nur insofern in das Gebiet des Rechtes, als es unanständig ist, anderen durch Vernachlässigung des Kultus, der äußeren Gottesverehrung, Ärgernis oder schlechtes Beispiel zu geben. Damit stimmt überein, wenn Thomasius lehrt, alles geschriebene Recht stammt von Menschen; das ungeschriebene natürliche Recht ist zwar jedem von Gott ins Herz gepflanzt, der Mensch aber findet es durch die Vernunft. Solche Gedanken und Ausführungen beweisen, daß Thomasius zwischen Recht, Religion und Moral bereits scharf unterschieden hat. Diese Unterscheidung ist wichtig für die ganze Gestaltung der Rechtspflege. Wird Religion und Moral mit dem Rechte identifiziert, und werden alle diese Zweige der Ethik nach denselben Grundsätzen behandelt, so wie es die mittelalterliche Kirche that, so wird Glaubenszwang, Aufdrängung einer bestimmten Kultusform und Bestrafung der

Ketzerei zum Gesetz; Religion und Moral müssen ihren Charakter als freie Pflichterfüllung verlieren; Pflege der Scheinheiligkeit, überwiegende Bedeutung der äußeren Formen, Vernachlässigung der inneren Wahrheit sind die unmittelbare Folge. Die Rechtspflege selbst aber wird durch diese Vermischung zur ungesunden, zu jeder thatkräftigen Aktion ungeeigneten, widerstandsunfähigen Institution.

Hüterin über Religion und Moral war seit jeher die Kirche, die da lehrte, daß infolge der Sündhaftigkeit der Menschen durch den Teufel Recht und Staat in die Welt gekommen sei; sie machte den Staat zur Zwangsanstalt.

Einem solchen Standpunkte gegenüber erscheint die Rechtsphilosophie des Thomasius als weittragende, wirkungsvolle Revolution. Freilich den wahren Charakter von Recht und Staat hat er so wenig erfaßt als seine Vorgänger, Grotius und Pufendorf und sein Vorbild Locke.

Es bedurfte erst einer tieferen Erforschung des Wesens der Geschichte, es mußten die Erscheinungen und Äußerungen des Lebens der Völker in ihrem Zusammenhange, als dem Gesetze der Ursache und Wirkung unterworfen, betrachtet werden, ehe man zum Verständnis des Wesens von Recht und Staat gelangte.

Zu solcher Betrachtung war die Zeit des Thomasius nicht geeignet. So wie es im Leben der unorganischen Natur Katastrophen giebt, welche die Spuren des vor ihrem Eintritte Dagewesenen unter sich begraben und der ganzen Gegend, in der sie ihre verheerende Wirksamkeit entfaltet haben, einen vollkommen veränderten Charakter aufdrücken, so pflegen auch in dem Leben der Völker Bewegungen geistiger Natur Platz zu greifen, welche sich in scharfe, unversöhnliche Opposition zu den bis dahin herrschenden Zuständen setzen und die bis dahin geltende Ordnung der Dinge über den Haufen werfen. Solchen Bewegungen war von jeher der Mangel historischen Sinnes, die Verkennung des Einflusses des Gewesenen eigentümlich. In der Mitte einer derartigen Bewegung stand aber auch Thomasius und hatte sie zum Teil selbst hervorgerufen.

Wie nun andererseits die dauernden Veränderungen der unorganischen Natur sich zumeist im Wege allmählicher, stetig fortschreitender Entwicklung gestalten, so gelangt auch der menschliche Geist erst in Zeiten ruhiger geistiger Strömung, in der sich eine Erscheinung aus der anderen folgerichtig entwickelt, zur historischen Betrachtung der Dinge und damit zur Wahrheit.

Für das Recht trat diese Periode erst mit der Wende des 18. Jahrhunderts ein. Sie knüpft sich bekanntlich an die Namen Savigny, Humboldt, Grimm, Niebuhr und die anderer.

Wenn auch bereits ein Zeitgenosse des Thomasius, Justus Henning Böhmer (1674—1749), den Gedanken ausgesprochen hatte, es gebe einen Staats- und Gesellschaftsvertrag ebenso wenig als eine göttliche Offenbarung vom Rechte und als eine göttliche Einsetzung der Obrigkeit, Staat und Recht hätten sich erst allmählich gebildet, so verhallte diese vereinzelte Stimme doch vollständig vor der in fast allen mitteleuropäischen Staaten zugleich ausgesprochenen Vertragstheorie.

Er sollte noch mehr als ein Jahrhundert geistiger Entwicklung vergehen, ehe die Stimmen derjenigen allgemeine Aufmerksamkeit fanden, welche sagten, das Recht werde nicht ohne weiteres durch den Gesetzgeber gemacht, das Gesetz bedeute nicht: »So will ich es, weil ich es für vernünftig erkenne«, das Recht sei vielmehr ein Stück Volksleben und ein Stück Nationalcharakter. Gesetz müsse werden, nicht, was der Gesetzgeber wolle, sondern was die Zeit, was der Charakter des Volkes vorschreibe, was längst Gewohnheitsrecht war.

Erst dann erkannte man, daß das Recht nicht im Wege einer spontanen, unvermittelten gegenseitigen Übereinkunft fertig aus dem Schoße der rechtlosen Zeit gesprungen sei, sondern daß zur allmählichen Bildung des Rechtes der in seinen letzten Gründen unerklärbare Nationalcharakter, die Gesamtheit der geschichtlichen Thatsachen, welche auf die Entwicklung des Nationalcharakters Einfluß gehabt haben, und dann allerdings auch der der menschlichen Natur inwohnende Rechtsbildungstrieb zusammengewirkt haben. Weil

aber dieser Rechtsbildungstrieb, zu dessen Ausbildung die Sachenwelt als Rechtsobjekt ebenso, wie die durch das Zusammenleben der Menschen erzeugte Interessenskollision beitrugen, je nach dem Charakter des Volkes, das ihn bethätigte und nach den Ereignissen, welche seine Bethätigung verzögert oder befördert haben, sich verschieden und bei jedem Volke anders äußern mußte, so konnte von allgemein gültigen, der menschlichen Seele eingepflanzten Rechtsgrundsätzen, von einem consensus omnium, von einem Naturrechte im Sinne der Philosophie des gesunden Menschenverstandes nicht gesprochen werden.

IV. KAPITEL.

THOMASIVS ALS JURIST.

Inhalt: Des Thomasius Staatsrechtslehre. — Seine Schrift: »Die Grenzen des fürstlichen Rechtes in Beaufsichtigung der Kirche.« — Thomasius' weitere juristische Schriften. — Inhalt derselben. — Ansichten des Thomasius über die Grenzen der weltlichen und geistlichen Obrigkeit, über das Verhältniß der Kirche zum Staat. — Sein Wirken für die Abschaffung des Hexenprozesses. — Seine Schrift: »de crimine magiae.« — Weitere wider die Tortur gerichtete Schriften. — Die Bekämpfer des Hexenglaubens vor Thomasius. — Verbreitung des Hexenglaubens im Volke. — Die Gesetzgebung über die Hexenverfolgung. — Des Bodinus *Daemonomania*. — *Processus iuridicus contra sagas et veneficos* vom Jahre 1629. — Thomasius' Thätigkeit auf dem Gebiete des Privatrechtes.

Christian Thomasius hatte eine von Grund aus praktisch angelegte Natur.

Seine ganze Thätigkeit als Lehrer, Agitator und Schriftsteller war Zweckthätigkeit. Stets schwebte ihm die Frage vor: »Welcher Nutzen entspringt aus meiner Lehre, aus meinem Wirken?«

Es wäre deshalb wahrlich zu verwundern, wenn Thomasius für die neuen Ansichten von Recht und Staat, wie er sie bei Grotius, Pufendorf und Locke fand und wie er sie selbst erläuterte und ausführte, nicht sofort die praktische Verwendung gefunden hätte. Die herrschenden Zustände drängten sie jedem Einsichtigen auf!

An die Stelle der germanisch-ständischen Einrichtungen des Mittelalters war der romanische Absolutismus getreten. Die alten Formen wurden zwar beibehalten, noch gab es Fürsten, Kurfürsten, Ritter und freie Städte, aber sie waren zum bloßen Zeremoniell herabgesunken.

Die Staatsinteressen waren Interessen des Herrschers geworden. Es gab deshalb nach außen nur dynastische Politik, nach innen Herrschaft der Camarilla. Unter ihrem Schutze aber blühte die Kabinetsjustiz, der systemlose Steuerdruck, der Bureaucratismus, die Polizeiwirtschaft. Aus der neuen Rechtsphilosophie aber leitete man unschwer den Satz ab, daß der Staat als solcher, abgesehen von der Person des Fürsten, eine Aufgabe und eine Existenzberechtigung habe, daß ihm die Wahrung der äußeren Friedensordnung, des Rechtes zustehe, und daß der Fürst das von den Menschen bestellte, nicht von der Gottheit eingesetzte vollziehende Organ für diese Aufgabe sei. Daraus ergeben sich nun auch die Grenzen für die Macht des Staates und des Fürsten.

Noch während Thomasius die Professur in Leipzig ausübte, war eine Schrift Carpzovs erschienen: »Vom Recht der Fürsten, theologische Streitigkeiten zu entscheiden.« Ihr folgte wenige Jahre darauf ein Buch des bereits genannten Gottfried Masius über »das Verhältniß von Staat und Kirche.« Beide Werke waren der Erkenntnis der der herrschenden Lehre drohenden Gefahren entsprungen und hatten den Zweck, einerseits das von den Landesfürsten gehaltene lutherische Papsttum der Professoren und Hofprediger zu verteidigen, andererseits die Lehre zu befestigen und zu schützen, daß die lutherischen Fürsten auch die allein legitimen Obrigkeiten in geistlichen Dingen seien.

Sonderbarer Weise stimmten diese Ansichten der deutschen protestantischen Orthodoxen mit jenen Grundsätzen überein, zu welchen der englische Materialist und Gottesleugner Hobbes gelangt war, und von denen sie sich vielleicht allein dadurch unterscheiden, daß Hobbes dem Staate vindiziert, was Carpzov und Masius den Fürsten zuteilen. Der Staat aber hat nach Ansicht des englischen Philosophen das unbeschränkte, unaufhebbare Recht über Leben und Tod, über weltliche und geistliche Angelegenheiten, er setzt fest, was Recht, was Sitte, was Glaube ist, außer seiner Macht giebt es keine. Hobbes sah in einem solchen Staate die einzige Rettung aus den religiösen und politischen Wirren, von

denen sein Vaterland damals heimgesucht war. Die Carpzovs und Masius schwärmten für die Allmacht ihrer Landesfürsten, weil sie in ihnen Verbündete ihrer eigenen, der orthodoxen, Interessen erblickten!

Thomasius hat gegen die beiden angeführten Werke in Rede und Schrift sofort Stellung genommen, zu einer zusammenfassenden Darstellung seiner Ansicht über das Verhältnis von Staat und Kirche gelangte er aber erst im Jahre 1695, in seinem Werke: »Die Grenzen des fürstlichen Rechtes in Beaufsichtigung der Kirche.« Hier nimmt Thomasius Veranlassung, gegen die protestantische Klerisei seiner Zeit in harten, aber treffenden Worten loszuziehen. Er wirft ihr Unduldsamkeit gegen Andersgläubige vor und sagt, »wenn sie, die Geistlichen, Ketzer verfolgen und verbrennen, geschehe es aus Prinzip, wenn es die Fürsten thun, aus Laune.«

In demselben Werke fordert Thomasius die Unterwerfung der Kirche unter die Gewalt des Staates. Jede Beschränkung der Macht der Geistlichkeit, gleichviel woher sie komme, meint er, sei im Interesse der Freiheit gelegen. Er räumt deshalb — damals noch — dem Staate das Recht ein, den Kultus abzuändern und Geistliche, welche den religiösen Frieden stören, auszuweisen. Der Staat solle alle Klöster, eifert er, und alle andern gottseligen Häuser in Zuchthäuser verwandeln. Ein solches nütze dem Staate mehr als zehn Klöster, denn alle Mönche seien scheinheilig und aufrehrerisch Volk. Die Frage nach der Abgrenzung kirchlicher und fürstlicher Macht und nach dem Rechte der Obrigkeit in religiösen Dingen liefs Thomasius Zeit seines Lebens nicht mehr aufer Acht.

Nachdem er in einer Reihe von Abhandlungen, so: »Über das Recht der Fürsten in Mitteldingen oder Kirchenzeremonien« (1696), »Ist Ketzerei ein strafbares Verbrechen?« (1697), »Macht der Fürsten gegen die Ketzer« (1697), »Von der Pflicht eines evangelischen Fürsten, die Besoldungen und Ehrenstellen der Kirchendiener zu vermehren« (1797) und andern, sich allmählich von der durch seine Leipziger Handel und die Verfolgung der Pietisten beeinflussten Stimmung gegen

alles, was mit der protestantischen Hierarchie zusammenhing, losgemacht hatte, gelangte er mit seiner in den »vernünftigen und christlichen, aber nicht scheinheiligen Gedanken und Erinnerungen über allerhand gemischte philosophische und juristische Händel« (1723—1725) enthaltenen Ausführung über das Recht eines christlichen Fürsten in Religionssachen auf einen wahrhaft geläuterten Standpunkt. Wir finden hier Ansichten und Lehren, welche auch heute noch ihre Bedeutung nicht verloren haben, die aber in einer Zeit, da, um mit Thomasius selbst zu reden, »die formula concordiae als das Palladium des After-Pabstthums verehrt wurde und die Rolle eines höchst gefährlichen und antichristlichen Buches, ja eines Zwangsbuches spielte, das die Unduldsamkeit, die Verketzerung und Verjagung vieler Hunderte von Haus und Hof, Mord und Todschatz veranlaßt hatte«, wie eine in ein Pulverfaß geworfene Bombe wirken mußten. »Das Thun und Lassen der Unterthanen,« schreibt Thomasius, »das den gemeinen Frieden nicht verhindern, noch befördern kann, ist den Rechten eines Fürsten nicht unterworfen, item alles Thun und Lassen des menschlichen Verstandes, sofern derselbe mit dem Begriffe eines Dinges zu thun hat. Jeder Mensch darf deshalb dasjenige sagen, was er von dem Wesen eines Dinges begreift und, was er für wahr hält.«

»Niemand soll gehalten sein, von seiner Erkenntnis anders zu reden, als er denkt.«

»Es können in einem gemeinen Wesen nicht zwei höchste Gewalten oder Obrigkeiten sein, weil sodann der gemeine Friede unmöglich erhalten werden könnte.«

»Gott zu dienen, ist keine Gesellschaft (kein Staat) von Nöten.«

»Die Religion leidet keinen Zwang. Bei Aufrichtung der bürgerlichen Gesellschaft hat kein Volk der Obrigkeit seinen Willen in Religionssachen unterworfen noch vernünftig unterwerfen können. Christus hat keinen Fürsten vorgestellt und keine Regimentsform eingeführt, sondern bloß das Amt eines wunderthätigen Lehrers vor seinem Tode verwaltet, und die Verkünder seiner Lehre haben kein Amt und keine Macht,

über die Menschen zu herrschen, oder sie durch Zwangsmittel zur christlichen Religion zu bringen, von Christus bekommen. Das Amt der Schlüssel, d. h. das Amt, den Bußfertigen Vergebung, den Unbußfertigen aber Behaltung der Sünden anzukündigen, bringt keine obrigkeitliche Gewalt oder Zwangsrecht mit sich. Auch der Kirchenbann führt kein Zwangsrecht ein. Die christliche Kirche hat mit einem weltlichen Staate oder gemeinen Wesen nichts gemein, sie ist nichts als eine Gesellschaft, die aus Lehrern und Zuhörern bestehen soll. Die Fürsten werden durch Bekenntnis zur christlichen Kirche nicht Bischöfe oder Lehrer; ja es kann auch das Amt eines christlichen Lehrers nicht füglich von einem Fürsten zugleich verwaltet werden.«

»Ein christlicher Fürst hat nicht die Macht, andere Völker, die verschiedener Religion sind, der Religion halber mit Krieg zu überziehen. Er kann sich aber verteidigen, wenn ihn ein anderer Fürst der Religion halber angreift, er kann wohl auch eines anderen Fürsten Unterthanen in seinem Lande eine Zuflucht vergönnen, wenn dieselben ihr Fürst der Religion halber verjagt, oder sie zur Religion zwingen will. Selbst fremde Völker, die einer andern Religion sind, darf er, wenn sie sich seinen Gesetzen unterwerfen und friedlich leben wollen, unter seine Unterthanen aufnehmen.«

»Was seine eigenen Unterthanen betrifft, ist es ausgemacht, daß ein christlicher Fürst dieselben zu seiner Religion nicht zwingen könne, nicht einen einzigen, geschweige denn alle. Er ist schuldig, ihre Lehrsätze zu dulden, wenn sie gleich irrig sind, und ihre Kirchengebräuche, wenn sie gleich von seinen abweichen. Dagegen hat der Fürst auch das Recht, Gott auf die Weise zu verehren, nach welcher er vermeint, daß es Gott gefällig sei, auch wenn er den Unterthanen schon versprochen hätte, bei ihrer Religion zu bleiben. Religionssachen sind nämlich Gewissenssachen, das Gewissen aber läßt sich durch Versprechungen nicht binden. Lehren, wie z. B. daß man keinem Ketzer Treue und Glauben halten müsse, daß Könige oder andere, die von der Klerisei ausgeschlossen werden, aufhören, Könige zu sein, daß man die,

so anderer Religion sind, nicht dulden noch aufnehmen solle, daß die von den Menschen verfertigten Glaubensbekenntnisse und Auslegungen der heiligen Schrift Richtschnuren sein sollen, andere Menschen zu binden und diejenigen, welche sich nicht daran binden lassen wollen, zu verjagen, daß Streitigkeiten in Religionssachen durch Konzilien, Synoden, mit einem Worte zwangsweise durch die Klerisei und die Fürsten, als ihren weltlichen Arm, mußten exequiert werden, kann ein christlicher Fürst ohne Störung des allgemeinen Friedens nicht dulden.«

Das Verhältnis der weltlichen Gewalt zur Religion und Kirche war nicht das einzige Gebiet des öffentlichen Rechtes, auf das sich des Thomasius Thätigkeit erstreckte. Abhandlungen, wie die folgenden: »de crimine bigamiae« (1665), »Problema iuridicum an haeresis sit crimen« (1697), »de iure principis contra haereticos« (1697), »de desertione ordinis ecclesiastici« (1707), »Von der Kebsehe« (1713), »Problema an poenae viventium eos infamantes sint abrogandae« (1723), »de iniusto Pontii Pilati iudicio« (1724), »de foro competente et subiectione clericorum« (1733) zeigen, daß es fast kein Gebiet des öffentlichen Rechtes giebt, das Thomasius nicht in den Kreis seines Denkens gezogen hätte.

Von der weittragendsten Bedeutung jedoch sind die Bemühungen des unermüdlichen Fortschrittsmannes, Hexenprozesse und Folter aus dem Kriminalrechte zu verbannen. Im Jahre 1694 wurde dem Thomasius das Referat in einem Hexenprozesse, welchen die Universität Halle zu entscheiden hatte, zugeteilt.

Er stimmte ererbten Vorurteilen gemäß für die Verurteilung der Anklagten. Seine Abstimmung jedoch machte ihm Sorge, er war nicht mit sich zufrieden, das Votum seines Kollegen Stryk, der die Freisprechung der Hexe verlangt hatte und dessen treffende Begründung gab ihm zu denken, zugleich aber den Anlaß, sich mit der Natur und Geschichte des Hexenglaubens und der Hexenverfolgung eingehender zu befassen und die Sache zu studieren.

Das Resultat seines Studiums über die Hexen waren,

dafs die Annahme eines Umganges von Menschen mit dem Teufel ebenso unsinnig als lächerlich sei, eine Überzeugung, neben welcher aber der in der tiefreligiösen Natur des Thomasius begründete, durch die protestantische Religion, der er mit ganzer Seele zugethan war, gelehrte Teufelsglaube vollkommen Platz hatte.

Diese seine Überzeugung brachte Thomasius sofort in Druck.

1701 erschien die Schrift »de crimine magiae, Vom Verbrechen der Zauberei«.

Von diesem Augenblicke an war Thomasius ein geschworener Feind der Hexenprozesse und des peinlichen Prozesses überhaupt und eiferte und kämpfte unermüdlich dagegen, so lange er lebte. Wiederholt spricht er es aus, er glaube an die Existenz des Teufels, wenn auch nicht an dessen stereotype Erscheinung mit Hörnern, Klauen und Schweif, nicht jedoch glaube er, dafs er den Menschen durch ein Bündnis die Macht verleihen könne, Tiere und Menschen zu schädigen und zu verderben. Wenn auch vom Standpunkte der dogmatischen Rechtgläubigkeit die Unmöglichkeit von Hexerei und Zauberei nicht behauptet werden könne, so sei selbst bei der vorsichtigsten, gründlichsten Untersuchung ein Beweis — das durch die Folter hergestellte Geständnis sei kein solcher — niemals zu erbringen, und deshalb sei der ganze Prozeß zu verwerfen.

Auf diesem Standpunkte steht die 1705 erschienene Schrift: »Beweis, dafs die Tortur aus den Gerichten der Christen verbannt werden müsse«, eine Schrift, welche die erste erfolgreiche Anregung zur Abschaffung der Folter in den preussischen Landen gegeben hat. In ausführlicher Weise untersucht das ganze Hexenunwesen das 1712 veröffentlichte Werk: »Historische Untersuchung vom Ursprung und Fortgang des Inquisitionsprozesses gegen die Hexen«.

An der Hand einer Reihe von Hexenprozefsakten weist das Werk schlagend nach, wie Recht und Gesetz Jahrhunderte lang im Banne mittelalterlichen Wahnes gewesen sei.

Es ist wahr, Thomasius ist nicht der erste Bekämpfer

des Hexenglaubens, der deutsche Arzt Johannes Wier, der Mainzer Kornelius Loos, die Jesuiten Friedrich Spee und Adam Tanner, der Niederländer Balthasar Becker, der Engländer Reginald Rott und andere waren ihm vorangegangen. Bereits 1563 war des unvergeßlichen Humanisten, des wackeren Kämpfers für Wahrheit und Aufklärung, des Johannes Wier Streitschrift: »de praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis« erschienen.

Fast gleichzeitig mit Thomasius, 1693, hatte Balthasar Becker den Kampf aufgenommen. Da er Theologe war, so erhob sich gewaltiges Geschrei in Kirche und Schule gegen sein kühnes Beginnen. Becker forderte den Teufel öffentlich heraus, an ihm Rache zu nehmen, wenn er es vermöge, und zog sich dadurch den Namen eines Atheisten und seine Entsetzung von Amt und Würden zu. Sechzig Jahre früher haben die Tiroler Geistlichen dem in Innsbruck verstorbenen Adam Tanner ob seines Kampfes gegen den Hexenglauben das christliche Begräbnis verweigert.

Man sieht, noch gehörte Mut, Ausdauer und Begeisterung dazu, den Kampf gegen die Hexenprozesse aufzunehmen.

Nicht nur mit Obrigkeiten und Pfaffen, mit Juristen und Philosophen hatte der Aufklärer anzubinden, er hatte sich zu vergegenwärtigen, daß er in diesem Kampfe auch die große Mehrheit des Volkes gegen sich habe. Noch steckte das deutsche Volk tief im Aberglauben, und geistliche und weltliche Gesetze, welche Zauberei und Hexerei als Malefizverbrechen erklärten, die schärfsten Torturen der Zauberer und Hexen verordneten und deren Verbrennung beschlossen, standen zu jeder Zeit vor dem 18. Jahrhundert in vollkommener Übereinstimmung mit dem Willen des Volkes. Nicht die weltliche und nicht die geistliche Gewalt hat dem Volke die Hexenverfolgung aufgedrängt. Ehe die Gesetze entstanden waren, welche die Verfolgung von Hexen und Zauberern anordneten und deren Bestrafung mit dem Tode des Scheiterhaufens forderten, war der Hexenglaube vorhanden gewesen. Ja er war zu einer solchen Intensität gelangt, daß auch das Recht, jene konservativste Seite des Volkslebens, welches

in der Regel am längsten neuen Strömungen zu widerstehen und den Charakter des Vergangenen und schliesslich Veralterten an sich zu tragen pflegt, dem Zuge der Zeit nicht mehr widerstehen konnte und unter dem Beistande der Kirche, dessen damals noch kein Zweig des öffentlichen Lebens entbehren konnte, den Aberglauben des Volkes in Paragraphen brachte. Nicht selten ist es vorgekommen, daß die Hexenrichter dem Drängen der vox populi nach schneller, summarischer, also nicht skrupulöser Prozedur kaum widerstehen konnten.

Bodinus sagt gelegentlich der Besprechung eines Hexenprozesses in der Vorrede zu seiner *Daemonomania*: »Wiewol sie nun in dem Beruf einer grossen Hexe war, und es fast unmöglich schien, sie lange Zeit vor dem Land- und Bauer-Volk in dem Gefängniß zu behalten und zu verwahren, die- weil das Volk aus Sorge, daß sie wieder los kommen möchte, sie mit harter Bedingung an das Gericht überliefert hatte, daß sie aufs eheste durch die Justiz zum Feuer verdammt würde etc.«

Als Thomasius sein erstes Wort gegen den Hexenprozeß sprach, da galt noch allgemein der althergebrachte, durch den Hexenhammer schulgerecht definierte Begriff der Zauberei: »Hexen, Zauberer und Zauberinnen sind Leute, welche Gott verläugnen, ihm und seiner Gnade entsagen, die mit dem Teufel einen Bund machen, sich ihm mit Leib und Seele ergeben und mit ihm Unzucht treiben, die seine mit den Hexen veranstalteten geselligen Zusammenkünfte besuchen, von ihm als seine Untergebenen Befehle annehmen, Menschen und Thiere zu quälen und zu tödten, welche durch teuflische Zauberkünste Gewitter machen, die Saaten, Wiesen und Äcker beschädigen und die Kräfte der Natur verwirren.«

Allerdings waren mehr als 200 Jahren vergangen, seitdem die Bulle Innozenz VIII. »*Summis desiderantes affectibus*« 1484 die Verfolgung der Hexen durch weltliche und geistliche Obrigkeit mit der höchsten geltenden Autorität sanktioniert, in ein System gebracht, und der Dominikaner Jacob Sprenger in seinem »Hexenhammer«, »*malleus male-*

ficarum«, erschienen 1489, den Kommentar dazu geschrieben hatte. Ferner war das Reichs-Gesetz, welches zuerst in Deutschland das Wort und den Begriff der Zauberei in das Kriminalrecht eingeführt und als Strafe hierfür den Feuertod bestimmt hatte, die Halsgerichtsordnung Karls V. gleichfalls fast 200 Jahre alt. Sie war 1532 erschienen, nachdem bereits verschiedene Landesgesetze, so die unterennsische Landgerichtsordnung Max I., erlassen 1514, und die Ferdinands III. vom Jahre 1518 die Hexerei unter die Malefizverbrechen eingereiht hatten. Auch war dem von spanischem Zelotismus erfüllten Karl V. der toleranter denkende Ferdinand I., diesem aber der Humanist Maximilian II. gefolgt, und deren lichtere Gesinnung fand auch in ihren Gesetzen Ausdruck.

Noch wurden aber solche Gesetze nicht von der Meinung des Volkes getragen, und es war demnach späteren Kaisern, welche auch als gute Söhne der Kirche gelten wollten und ihr deshalb ihren Arm zu allem liehen, was sie verlangten, so Rudolf II., Ferdinand II. und III. ein Leichtes, das Rad der Zeit wieder nach rückwärts zu drehen und dem Hexenscheiterhaufen eine neue blühende Aera zu verschaffen.

Was die unter früheren Regierungen erlassenen Gesetze etwa zu wünschen übrig ließen, das ersetzte ihre Handhabung. Während der Regierungszeit Rudolf II. erreichten die Hexenprozesse eine bis dahin nie dagewesene Höhe. Ferdinand II., dem Katholischen, genügte diese scharfe Praxis noch nicht, er legte die verbessernde Hand auch an die Gesetzgebung. 1633 erschien eine Polzeiordnung, welche die Bestimmungen der Carolina, der peinlichen Halsgerichtsordnung Karls V., über Zauberei und Hexerei wieder herstellte.

Ferdinands II. Polzeiordnung wird jedoch noch übertroffen von seines Nachfolgers, Ferdinands III. »Landgerichtsordnung des Ertz-Herzogsthumbs Österreich unter der Enns« vom 30. Dezember 1656, welche das Malefizverbrechen der Zauberei ausführlich behandelt und über dessen Untersuchung und Bestrafung eingehende, vom finstersten Aberglauben und grausamsten Fanatismus diktierte Bestimmungen trifft.

Es wäre ein Fehler, daraus, daß solche Bestimmungen

in einem für die katholischen österreichischen Lande geltenden Gesetze vorkommen, zu schliessen, daß dem protestantischen Deutschland die Hexenverfolgung etwa fremd geblieben war. Im Gegenteile, in einer Religion, in der der Teufel eine so hervorragende Rolle spielte, wie in dem orthodoxen Protestantismus, mußte der Glaube an die Vermischung menschlicher Weiber mit dem Teufel und der Umgang des Menschen mit demselben überhaupt, und das ist der Hexen- und Zauberglaube, zur Blüte und Ausdehnung gelangen und endlich auch im Rechtsleben Ausdruck finden.

Thatsächlich überwiegen auch die im protestantischen Norden vorgekommenen Hexenprozesse und Justifizierungen die des katholischen Südens.

War doch in Österreich die Verbrennung von Hexen etwas fast gänzlich Unbekanntes, ehe zelotische Regierungen, wie die eines Rudolfs II. und der beiden Ferdinande, Hexenprozesse haben wollten.

In Wien kann aktenmässig nur eine Hexenbrennung im Jahre 1583 konstatiert werden.

Noch waren zu Thomasius' Zeiten auch in protestantischen Landen die großen naturwissenschaftlichen Entdeckungen eines Galilei und anderer Forscher des 16. und 17. Jahrhunderts nicht in das Fleisch und Blut des Volkes übergegangen; noch predigte ein Newton, ein Kepler nur wenigen Auserwählten, noch hatte die empirische Methode Bacos und Lockes nicht das allgemeine Verständnis, ja nicht einmal das der Gebildeten, gefunden, und die Naturwissenschaft nicht dem Aberglauben das Grab gegraben. Es war deshalb auch in protestantischen Ländern kein Stand frei von Hexenglauben und Hexerei, und niemand dort sicher, für behext gehalten zu werden, einen Hexenprozeß über sich ergehen lassen zu müssen. Noch war auch dort die Meinung, daß die ungewöhnlichen Naturerscheinungen, Unwetter, Seuchen, Missernten, ja selbst unliebsame Ereignisse der häuslichen Wirtschaft auf Hexenkünste und Hexenbosheit zurückzuführen seien, in Stadt und Land, unter Hoch und Niedrig verbreitet.

Der Freitag galt als der veritable Hexensabbath, der

erste Mai als der für die Walpurgisnacht am Blocksberge bestimmte Festtag. Noch werden Leute, welche die Hexen auf Besenstielen und Geißböcken bei Wind und Wetter aus dem Rauchfang fahren gesehen haben wollten, nicht ausgelacht und nicht für verrückt gehalten. Selbst das Receptorium der berühmtesten Ärzte kannte noch die Beschreibungen und Zauberschäden und zählte dazu die Zustände und Erscheinungen der Epilepsie, des Veitstanzes, der Katalepsie und Hysterie, und die Ärzte sahen als die Symtome solcher Schäden die Trutenmale an und sprachen von Hexenpulver und Hexensalben.

Noch im Jahre 1689 hat ein Jenenser Arzt und Professor das Buch »de nefando Lamiorum cum diabulo coitu« geschrieben, und galt auch der protestantischen Klerisei das Wort Mosis Exod. l. 22, 18: »Die Zauberer sollst du nicht leben lassen« als zwingendes Gebot.

Selbst im Jahre 1698 ist noch bei Thomas von Wiering in Hamburg eine neue Auflage der 1581 von Johannes Bodinus in Paris verfaßten »Daemonomania oder aufsführlichen Erzählung des wütenden Teuffels in seinen damahligen rasenden Hexen und Hexenmeistern, dero Bezauberungen, Beschwerden, Vergiftungen, Gaukel und Possenwerken, auch Verblendung seiner ergebenen Unholden, derselben wirklichen Bekänntnissen und Abstraffungen« erschienen und fand reißenden Absatz.

Den vielgenannten Verfasser, der Rechte Doktor und Beisitzer des französischen Parlaments, den bedeutendsten Staatsrechtslehrer seiner Zeit und vielverwendeten Staatsmann hat bekanntlich seine Gelehrsamkeit nicht abgehalten, als gläubiger Vertreter des Hexenglaubens und Anwalt der Inquisition, der Tortur und Hexenprozesse offen aufzutreten und in einem eigenen Appendix die Schrift des Herrn Doktoris Weyer (Wier) zu widerlegen, »als der sich unterfangen wollen, zu behaupten, daß die Zauberei und das Hexen Wesen nicht zu strafen sei«¹⁾.

¹⁾ Der im Jahre 1698 erschienenen Ausgabe von Bodinus' »Daemonomania« ist ein Attest des Bürgermeisters und Rates der Stadt Kiöge

Im Anfang des 17. Jahrhunderts veröffentlicht Paulus Laymann, der Societät Jesu Theologus und Iuris canonici Doctor der Erzdiöcese Mainz einen Processus iuridicus contra sagas et veneficos.

Im Jahre 1629 erschien in Aschaffenburg eine deutsche Übersetzung dieses Werkchens in zwei schnell hinter einander folgenden Auflagen. Dasselbe Werk sollte zum Gebrauche für »Gerichtshalter und guter Justiz Befreundete« dienen.

Dieses Buch steht noch vollkommen auf dem Standpunkte des Hexenglaubens und der Notwendigkeit der härtesten Verfolgung desselben durch die weltliche Obrigkeit und unterscheidet sich von der päpstlichen Hexenbulle und dem Sprengerischen »Hexenhammer« vielleicht einzig und allein dadurch, daß es dem Hexenrichter insofern eine gewisse Milde empfiehlt, als es ihm anrät, bei der gewohnten Tortur zu bleiben und nicht neue zu erfinden.

War es bei solchen Zuständen und unter solchen Verhältnissen nicht eine wahrhaft große That des Thomasius, daß er, der Jurist, der in ganz Deutschland das Ansehen des besten Lehrers, des gebildetsten Theoretikers, des tüchtigsten Praktikers genoß, seine Stimme erhob, um von dem Rechte zu fordern, daß es sich dem Joche des Aberglaubens entwinde und nicht länger den Mächten des Rückschrittes und der Unwissenheit seinen Arm leihe?! Freilich hat seine Stimme, wenn er auch, zweifellos selbst ein gläubiger Christ, von dem Standpunkte dieser Gläubigkeit aus die Auswüchse des Aberglaubens bekämpfte, nicht in alle Winkel zu dringen vermocht, und nicht überall dort, wo sie gehört wurde, wurde sie verstanden und befolgt. Noch im Jahre 1758 erschien die letzte Ausgabe von Carpzovs »Kriminalpraxis«, in wel-

in Dänemark beigesdruckt. In diesem Atteste bestätigen Erasmus Kasperon und Erasmus Schöller in ihrer amtlichen Eigenschaft auf Verlangen eines Magisters Johannes Brunnsman, Rector scholae auf Helluffsholm, welcher entschlossen sei, eine Historie von einem schweren Hauskreuz zum Drucke zu befördern, daß es gründliche Wahrheit sei, daß vor vielen Jahren in dem Hause des Bürgers Hanns Kramer ein Hauskreuz sein Unwesen getrieben habe.

cher der Hexenprozeß noch vollkommen ernst genommen wird, und im Jahre 1749 wurde die Klosterfrau Renate vor dem Tribunal als Hexe angeklagt und hingerichtet¹⁾.

Es war der letzte Hexenprozeß in Deutschland, fast fünfzig Jahre nachdem Thomasius als der erste Jurist deren Abschaffung gefordert hatte. Es liegt eben in der Natur des Rechtes, daß es einerseits, lange nachdem Volksglaube und Kirche die Zauberer und Hexen als verdammungswürdige Verbrecher behandelt hatte, den Hexenprozeß schuf, andererseits aber auch am längsten diesem Volks- und Kirchenglauben Ausdruck gab und in seinen Büchern noch zu einer Zeit von dem Verbrechen der Zauberei sprach und darauf Strafen setzte, als die Meinung, mindestens aller Gebildeten, den Hexen- und Zauberglauben längst über Bord geworfen hatte. Aus der konservativen Macht des Rechtes mag es wohl auch zu erklären sein, daß unter den vereinzelt Rufern, die bereits im 16. und dann von Jahrzehnt zu Jahrzehnt im 17. Jahrhundert sich mehrend, gegen den Hexenglauben und die Hexenprozesse eiferten, die verschiedensten Stände sich finden, Geistliche, Ärzte, Philosophen, aber kein Jurist. Thomasius war der erste, der als Rechtskundiger und vom Standpunkte des strikten Rechtes aus gegen die Hexenverfolgung und gegen die Tortur aufgetreten ist, und hierin liegt die Bedeutung dieser seiner Thätigkeit. Es war das erste Anzeichen, daß auch die Tage des Hexenglaubens gezählt seien.

Thomasius mußte nicht der Praktiker gewesen sein, der er thatsächlich war, wenn er nebst den Fragen des öffentlichen Rechtes nicht auch das Gebiet des Privatrechtes zum Gegenstande seines Studiums gemacht hätte. Eine Reihe von

1) Die Klosterfrau Renate, in München geboren, soll im Alter von 6—7 Jahren in Linz a. d. Donau von dem Teufel in Gestalt eines Offiziers zur Zauberei verleitet worden sein. Mit 19 Jahren kam sie ins Kloster Unterzell zu Würzburg und erlangte dort die Würde einer Subpriorin. Nachdem sie 10 Jahre in diesem Kloster zugebracht, kam es erst an den Tag, daß sie vermöge höllischer Zauberkünste vier Klosterfrauen Krankheiten angezaubert, fünf besessen gemacht hat. Sie wurde enthauptet, ihr Leichnam verbrannt.

Abhandlungen, gesammelt in den »Ernsthaften, aber doch munteren und vernünftigen Gedanken und Erinnerungen über allerhand juristische Händel« (1720 und 1721) und in den »Vernünftigen und christlichen, aber nicht scheinheiligen Gedanken und Erinnerungen über allerhand gemischte philosophische und juristische Händel« (1723—1725) giebt Zeugnis davon, daß die verschiedensten Fragen des Privatrechtes eingehende Untersuchung und zum mindesten praktische Lösung durch ihn gefunden haben. Diese Lösung erfolgte selbstverständlich von dem Boden des römischen Rechtes aus, das ja dem Thomasius ebenso wie seiner ganzen Zeit als das kodifizierte Naturrecht galt.

V. KAPITEL.

SCHLUSSBETRACHTUNG.

Inhalt: Des Thomasius weitere Lebensschicksale und sein Tod. — Die neue Zeit. — Ihre Beziehungen zum Reformationszeitalter. — Der nationale Gedanke in der neuen Zeit. — Des Thomasius Stellung hierzu. — Thomasius als Aufklärer. — Thomasius und die Presse. — Seine Lebensweise. — Des Thomasius religiöse Ansichten. — Urteil der Zeitgenossen über ihn. — Schluss. —

Thomasius hat die Freude erlebt, daß dieselbe Universität, welche ihn einst gezwungen hatte, Vaterstadt und Familie zu verlassen, sich veranlaßt sah, ihn zur Übernahme der Stelle eines Ordinarius an der juridischen Fakultät aufzufordern. Es geschah dies 1709, nachdem die Carpzov, Pfeiffer und Alberti ihren Einfluß verloren hatten. Thomasius lehnte aber ab und wurde dafür von seinem Könige zum preussischen Geheimrat und nach Stryk's Tode zum Direktor der Universität Halle ernannt. Als solcher starb unser Aufklärungsheld, noch frisch und kräftig, nachdem er noch bis in die letzten Tage seines Lebens als Schriftsteller und Lehrer thätig gewesen war, am 23. September 1728 mit Hinterlassung seiner zweiten Gattin Auguste Christine, geb. Heyland, mit welcher ihn 48 Jahre einer glücklichen Ehe verbunden hatten, und eines Sohnes und zweier Töchter, die ihm von sechs Kindern, zwei Söhnen und vier Töchtern, geblieben waren. Seinen Tod betrauerte die ganze deutsche Nation!

Wenn wir die einzelnen Erscheinungen, die vom Ausgange des dreißigjährigen Krieges an das religiöse und kulturelle Leben Deutschlands erfüllen, an unserem Geiste vorüberziehen lassen, so gelangen wir zu der unabweisbaren

Überzeugung, daß eine neue Zeit in kreisendem Ringen aus dem Chaos herrschender Zustände sich Bahn zu brechen suchte. Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als ob durchaus neue, nie dagewesene Gesichtspunkte sich Geltung zu verschaffen, neue Ziele mit nie dagewesenen Mitteln sich zu verwirklichen strebten.

Insbesondere von jenen Tagen an, als eine deutsche, von Rom unabhängige Kirche sich auf den entarteten Lehren und Gebräuchen des Katholizismus aufbaute, und eine neue Kultur, entrissen den vergrabenen Schätzen einer entfernten Vergangenheit, ihre Schwingen regte, schien sich die neue Zeit bewußt unterscheiden zu wollen.

Bewußt oder unbewußt wob sie jedoch an jenen Fäden weiter, welche Reformation und Renaissance zu spinnen begonnen hatten. Freilich, wenn wir von der Ansicht ausgehen, die wiederentdeckte Litteratur und Kunst der Griechen und Römer haben Reformation und Renaissance hervorgerufen, dann müßten wir zugeben, es habe sich das 17. Jahrhundert nicht nur in bewußten, sondern auch in thatsächlichen Gegensatz zu den Bestrebungen der Reformationszeit gesetzt. Denn laut und entschieden ward es ja verkündet, daß man griechische Sprache und Litteratur — von Kunst war überhaupt keine Rede, weil man für sie als solche kein Verständnis hatte — nicht um ihrer selbst wegen pflegen dürfe, daß es nicht Aufgabe des Lebens sei, die Lebensgewohnheiten der Alten anzunehmen, ihre Einrichtungen in Staat, Kirche und Gesellschaft zu adoptieren, kurz ihrem Bildungsideale nachzustreben, man müsse über diese Vorbilder, welche nur hier und da einen richtigen Fingerzeig für Recht, Glauben und Sitte geben, hinausgehen, und ganz im Sinne seiner Zeit hat Thomasius gesprochen, wenn er sagt: »Wenn wir die *acta apostolorum* und die Kirchengeschichte bis auf Konstantin vollständig hätten, könnten wir alle heidnischen Dichter und Philosophen, auch den Livius und Tacitus, darum geben. Wenn die heidnischen Philosophen nicht gewesen wären, so wären nicht so viele Ketzereien in der ersten Kirche entstanden, so hätte des Teufels liebstes Schofskind, die

scholastische Theologie, mit der Vereinigung Christi und Belials nicht so viel Schaden in der Christenheit anrichten können.«

Aber die deutsche Renaissance — und sie ist im wesentlichen die Reformation — ausschliesslich unter diesem Gesichtspunkte betrachten, heisst die geschichtlichen Thatsachen und ihre Entwicklung verkennen. Die durch Jahrhunderte vorbereitete Opposition gegen Zwang und Autorität, der durch Jahrhunderte ins Werk gesetzte Kampf gegen Unnatur und Weltflucht, die Befreiung der Vernunft und des Gemütes, des Denkens und des Gewissens, die Auflehnung des Individuums gegen die Einschachtelung in Zünfte und Kasten hat in Deutschland den Übergang aus dem Mittelalter in die neue Zeit herbeigeführt.

Diese Bestrebungen haben auf ihrem Wege die alten Sprachen, die alte Kultur, die alte Kunst gefunden, sofort mit richtigem Blicke ihre Verwandtschaft mit den in den Büchern und Kunstwerken des klassischen Altertums niedergelegten Gedanken erkannt und verstehen und mitempfinden gelernt.

Kampf für Freiheit des Geistes und Herzens, des Wissens und Glaubens, Krieg gegen den Zwang der Gewissen, gegen Unnatur und Weltflucht war es aber auch, was die vornehmsten Geister des 17. Jahrhunderts aufrüttelte und anspornte, Staaten und Völker in andere Bahnen zu lenken.

Allerdings ist zu den Tendenzen der Reformationszeit, an welche das 17. Jahrhundert angeknüpft hat, eine neue hinzugetreten, die Richtung auf das Praktische, auf das, was dem materiellen Nutzen frommt und geeignet ist, ein behagliches, sorgenfreies Dasein zu schaffen; und gerade dieses Moment hat im Laufe der sich weiter entwickelnden Kultur-Arbeit ungeahnte Ausbildung gefunden.

Aus der Verbindung des Geistes individueller Freiheit, wie er in der Reformationszeit zu sichtbarem Ausdrucke gelangt war, und dieser Bevorzugung der praktischen Interessen hat sich die Zukunft entwickelt, die nur noch einen Gedanken, den nationalen, in sich aufnehmen mußte, um

das deutsche Volk auf die Höhe seiner Entwicklung zu führen.

Dieser Gedanke hat sich zuerst unbewußt in dem Zurückgreifen der Dichtkunst und der historischen Wissenschaften auf die von unseren Voreltern gesammelten Reichtümer und erst dann, nachdem sich die Idee so mit einem Inhalt erfüllt hatte, in der bewußten Forderung nach politischer Einheit und Unabhängigkeit geäußert. In beiderlei Formen war der nationale Gedanke dem 17. Jahrhundert noch fremd. Selbst jenes sporadische Aufleuchten dieses Geistes, von dem im Reformationszeitalter einige Erscheinungen, so die Bestrebungen der Kurfürsten um die Schaffung eines einheitlichen Reichsregimentes und einer nationalen Kirche und die Thätigkeit einiger Persönlichkeiten, wie Ulrichs von Hutten und Luthers, Zeugnis geben, war im Zeitalter des gesunden Menschenverstandes erloschen.

Diese Epoche erkannte nur die Kultur eines fremden lebenden Volkes an und schwärmte für eine allgemein menschliche Bildung. »Der größte Gewinn des Lebens wäre«, sagt Leibniz, »wenn es nur eine Sprache gäbe, denn dann brauchen wir auf das Lernen von Sprachen keine Zeit zu verwenden.« Und auch Thomasius, obwohl kein blinder Verehrer der Franzosen — spricht er sich doch einmal dahin aus, daß ihre Litteratur mit dem Jahrhundert zu Ende gehen werde, weil sie die geistige Freiheit unterdrückt, das Edikt von Nantes aufgehoben und die Protestanten vertrieben haben — hat nicht etwa aus nationalem Enthusiasmus sein deutsches Programm angeschlagen, deutsche Vorlesungen gehalten und in deutscher Sprache Bücher geschrieben, ihm war die deutsche Sprache nur Mittel zum Zweck, und der Zweck war ihm Verbreitung der zu einem glücklichen Leben nötigen Bildung und nützlichen Kenntnisse.

So stand Thomasius in jeder Beziehung mitten in seiner Zeit; er zeigt dieselbe in ihren Vorzügen und Fehlern und spricht alles aus, was die Menschen seiner Zeit bewegte und bedrängte.

Am schwersten lastete auf dieser Zeit die Bedrängung der Gewissen durch die Orthodoxie.

Auf diesen Boden hat unser Pionier deshalb auch seine besten Kräfte gelenkt, hier hat er sich den dauerndsten, noch heute nicht verwelkten Lorbeer geholt. Wenn wir unter Liberalismus den Kampf für Freiheit des Wissens und Glaubens gegen geistlichen und weltlichen Zwang verstehen dürfen, so war Thomasius der erste Liberale, und alle die Früchte, die dieser wahre und echte Liberalismus zur Reife bringen muß, die Zerstörung der Vorurteile und des Aberglaubens, die Religion des Herzens, die Toleranz, die Aufklärung, Menschenfreundlichkeit und Lebensfreude finden wir in ihren Anfängen bei Thomasius. Als Blüten wenigstens prangten sie bereits im Garten seines Denkens und Wirkens.

Wenn heute im allgemeinen bei den Gebildeten die Ansicht vorwiegt, daß die Wissenschaft und ihre Lehre frei sein müsse, vor dem Gesetze jede Konfession gleich sei, niemand zu einer gottesdienstlichen Handlung gezwungen und für Gedanken und inneres Verhalten verantwortlich gemacht werden könne, und daß nur der weltlichen Obrigkeit die Sprechung und gewaltsame Verwirklichung des Rechtes zustehe, so sind alle diese Grundsätze, ihrem innersten Kerne nach wenigstens, in den Schriften des Thomasius enthalten. An der Zerstörung der Vorurteile und des Aberglaubens, in denen seine Zeit noch steckte, hat er wacker mitgearbeitet und an ihre Stelle das zu setzen versucht, was er für die Wahrheit hielt, wenn es auch nicht immer die Wahrheit war.

Oft hat er es ausgesprochen, daß ein Reformierter ebensogut selig werden könne wie ein Lutheraner oder ein Katholik, aber keiner von allen diesen werde selig, wenn er seinen Brüdern alles mögliche Herzeleid wünscht und anthut.

Sein Gebet war das seines Zeitgenossen Leibniz, das nicht nur jeder Christ, sondern auch jeder Jude und Mohammedaner beten konnte.

Zeit seines Lebens kämpfte Thomasius gegen die Lehren seiner Zeit, daß man gegen diejenigen, welche den falschen Glauben haben, mit Strafen oder gar mit der Todesstrafe

vorgehen müsse, und niemals hat er sich dazu bekannt, daß das Verbrechen, sich von Gott abzuwenden, so groß sei, daß es nur mit dem Leben gebüßt werden könne.

Er sprach vom eisernen Joche des Luthertums, welches man für das hölzerne des Papsttums eingetauscht habe.

Er machte sich lustig über die geistliche Arithmetik mit den geistlichen Exempeln.

»Die Frömmigkeit, wie sie den Leuten eingepredigt wird«, heisst es in dem Entwurfe der politischen Klugheit, »besteht in nichts anderem, als in der Ehrerbietung gegen die Klerisey, das Leben mag so gottlos sein, als es will. Derjenige aber, der die Klerisey nicht venerire, werde für einen Atheisten und gottlosen Menschen gehalten, er mag so klug und tugendhaft leben, als nur immer möglich. Die Leichtgläubigkeit und den blinden Gehorsam giebt die Klerisey für die zwei wesentlichen Stücke ihrer Klugheit aus, die Leichtgläubigkeit nennt sie Glauben und zwar den allein seligmachenden Glauben, den blinden Gehorsam aber Heiligkeit, beides zusammen Weisheit, Religion und himmlisches Leben.«

Dagegen pries er die Worte Agricolas:

»Soll Friede werden in deutschen Landen, so muß man einen jeglichen glauben lassen, was er will, und sich des Glaubens halber nicht zweien.«

»Diese Worte«, sagte er, »wären werth, dass sie an die Kathedra Luthers mit güldenen Buchstaben angeschrieben werden, ingleichen, dass sie ein jedweder, der die *formulam concordiae* hat, vorne in seinem Exemplar schriebe, wiewohl, wenn man diese Lehre Agricolas allzeit praktiziret hätte, keine *formula concordiae* in der Welt sein würde.«

Noch in den letzten Jahren seines Lebens verkündigte er die Lehre, die er auf seinem Lebenswege gewonnen habe: »Nimm dich vor der Orthodoxie in Acht.«

Das Mittel, welches Thomasius anwandte und angewendet wissen wollte, um die Aufklärung zu verbreiten, ist heute noch das einzig bewährte, die Popularisierung der Wissenschaft, denn »nicht der Einzelne«, sagt er einmal, »nur das Volk bricht das Vorurtheil«.

Auf leichtverständliche deutsch geschriebene Lektüre und eine gesinnungstüchtige Zeitung hat Thomasius deshalb das größte Gewicht gelegt; ja beide Einrichtungen rühren von ihm her. Wie richtig er insbesondere die Aufgabe der Presse auffasste, beweist der Umstand, daß er es in der von ihm gegründeten Zeitschrift mit Glück versucht hat, naturwissenschaftliche Fragen zu behandeln und auffallende Naturerscheinungen physikalisch zu erklären.

Thomasius war Zeit seines Lebens kein Mucker, kein Heuchler und kein Weltverächter. Der Geist ist nicht allein das Gute, hieß seine Maxime, und das Fleisch allein nicht das Böse, auch dieses ist ehrenwert. Er selbst bezeichnet sich als Freund des Weines, der Speisen, des Frauenvolks, des Tanzes und der Musik.

Das alles schloß selbstverständlich nicht aus, daß eine tiefe wahre Frömmigkeit seine Seele erfüllte.

Religiöse Spötter, wie Hobbes, welcher die Glaubenssatzungen als Pillen bezeichnet, die man hinabschlucken müsse, die aber herausgebrochen werden, so oft man sie kaue, und Atheisten, wie Spinoza, der alle Kreatur zu Gott gemacht und dadurch die persönliche, außerhalb der Welt stehende Gottheit vom Throne gestofsen hat, waren ihm ein Greuel. Gerade deshalb aber, weil er ein frommer Christ war und doch die Auswüchse des Fanatismus und der Orthodoxie bekämpfte, war er der rechte Sohn seiner Zeit und übte auf dieselbe nachhaltigen Einfluß aus.

Männer, die ihrer Zeit vorausseilen, werden zwar von der Nachwelt als die großen Geister gepriesen, die Mitwelt aber versteht nur diejenigen, die mit ihr gleichen Schritt halten.

Thomasius hat bei seinen Zeitgenossen Liebe und Haß geerntet. Sowie ihn die Freunde des Fortschrittes als den neuen Apostel der Aufklärung priesen, verfolgten ihn die Zeloten mit dem ganzen Aufwande ihres heiligen Zornes.

Eine theologische Zeitschrift vom Jahre 1701 schreibt: »Der Herr, unser Gott, weiß es, und aufrichtige Christen werden es uns leicht glauben, wie sehr uns der jetzige

jammervolle Zustand unseres evangelischen Zions zu Herzen geht, wie mancher herzinnigste Seufzer deswegen zu unserem himmlischen Vater abgeschickt wird. Dafs wir nichts erwähnen von so vielen beweinenswerthen Rissen, die man jetzt in der Mauer Jerusalems sehen mufs, so wollen wir nun gedenken des Aergernisses, so seit 10 Jahren durch so viele gott- und lieblose Charteken gegeben worden. O! wie glücklich waren wir vor 20 Jahren, da man von solchen schändlichen Lizenzen in Deutschland wenig oder nichts wufste und mit Erstaunen anhörte, was für Unheil das ungemessene Bücherschreiben durch viel atheistische und fanatische Schriften in dem allzufreien Holland anrichtete. Wir hörten mit Grausen von einem Spinoza, Acosta, Hobbes und ihren Schriften reden. Nunmehr ist es (Gott sei es geklagt!) dahin gekommen, dafs das holländische Samaria gegen das evangelisch-deutsche Jerusalem fromm geworden ist, denn es haben es ja einige lichtscheue Kinder der Finsternifs ärger als jene gemacht. Gott bekehre den weltbekannten Politicum (Thomasius), der durch öffentliche Schriften meistens den Anfang dazu gemacht und grosse Herren und hohe Bediente durch seine glatte Schreibart beredet hat, es müsse, wenn die Erudition bei uns, wie in Holland steigen sollte, der Indifferentismus eingeführt werden. Ein gleiches wünschen wir allen, denen so theils durch versäumte rechtmässige Censur solcher Schriften und unterlassene Unterdrückung derselben, theils durch anderen Verschub solche Gräuel befördert haben. Diefs bedauern wir am meisten, dass dergleichen giftige Dinge, nicht allein am meisten gekauft und gelesen, sondern auch viel eher Verleger finden, als was zu Gottes Ehre und Beförderung des Guten gemeint ist, dadurch der Satan, der um unsere sündliche Unart immer mehr Gehör bei den Menschen findet, als der Geist Gottes, sein Reich am füglichsten befördern und viel tausend Seelen in fanatische und atheistische Irrthümer verleiten kann, zumal die Erfahrung lehrt, dafs die gründlichste Widerlegung solcher schädlichen Schriften entweder keinen Ver-

leger bekommen oder von Wenigen und mit Unwillen gelesen werden.«

Solche Schmerzensschreie der Orthodoxie vermochten das Rad der Weltgeschichte nicht aufzuhalten. Jenen Tempel, den eine menschlich freie Zeit der Gottheit des Lichtes geweiht, und zu dem Christian Thomasius den Grundstein gelegt hat, hat Immanuel Kant 100 Jahre später ausgebaut.

Berlin.

Druck von C. Feicht

Adler-Strasse 5.

Nicoladoni, Alexander,

Christian Thomasius Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung. Mit dem
Bildnisse des Thomasius

Berlin 1888

Biogr. 1157 b

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11573069-1